180660

PHILOSOPHISCHE FORSCHUNGEN
HERAUSGEGEBEN VON KARL JASPERS · HEIDELBERG
9

DER LIEBESBEGRIFF BEI AUGUSTIN

VERSUCH EINER PHILOSOPHISCHEN INTERPRETATION

VON

HANNAH ARENDT

BERLIN
VERLAG VON JULIUS SPRINGER
1929

HANNAH ARENDT · DER LIEBESBEGRIFF BEI AUGUSTIN

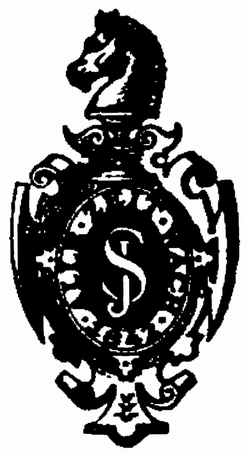
033082

DER LIEBESBEGRIFF BEI AUGUSTIN

VERSUCH EINER PHILOSOPHISCHEN INTERPRETATION

VON

HANNAH ARENDT



BERLIN
VERLAG VON JULIUS SPRINGER
1929

ALLE RECHTE,
INSBESONDERE DAS DER ÜBERSETZUNG
IN FREMDE SPRACHEN, VORBEHALTEN.
COPYRIGHT 1929 BY JULIUS SPRINGER
IN BERLIN.

DRUCK VON C. G. RÖDER G. M. B. H., LEIPZIG.

PHILOSOPHISCHE FORSCHUNGEN

HERAUSGEGEBEN VON

KARL JASPERS
ORD. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE
IN HEIDELBERG

NEUNTES HEFT

DER LIEBESBEGRIFF BEI AUGUSTIN

VON

HANNAH ARENDT

BERLIN
VERLAG VON JULIUS SPRINGER
1929

Ein ausführlicher [illegible]

H.

033083

MEINER MUTTER

033084

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung 1

Erster Teil: Amor qua appetitus 7

1. Der Strukturbestand des appetitus 7
2. Caritas und cupiditas 13
3. Ordinata dilectio 24
   Zusatz 1 29
   Zusatz 2 29

Zweiter Teil: Creator — creatura 31

1. Creator verstanden als Ursprung der creatura 31
2. Caritas und cupiditas 53
3. Dilectio proximi 68
   Zusatz 72

Dritter Teil: Vita socialis 75

Abkürzungsverzeichnis.

Es ist durchgängig zitiert nach der Paragrapheneinteilung der Mauriner-Ausgabe (Migne, P. l. Paris). Das Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum wurde, soweit es vorlag, zur Lektüre benutzt. Die Paragrapheneinteilung der Mauriner-Ausgabe ist dort durch größere Zwischenräume zwischen den einzelnen Abschnitten kenntlich gemacht.

Act. c. Fel. Man.	= Acta contra Felicem Manichaeum.
D. b. vita	= De beata vita.
D. bono coni.	= De bono coniugali.
Cat. rud.	= De catechizandis rudibus.
Civ. Dei	= De civitate Dei.
Conf.	= Confessiones.
De cont.	= De continentia.
C. duas ep. Pel.	= Contra duas epistolas Pelagianorum ad Bonifacium.
C. Faust. Manich.	= Contra Faustum Manichaeum.
C. Jul. Pel.	= Contra Julianum Pelagianum.
Op. imp.	= Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus.
Discipl. christ.	= De disciplina christiana.
Div. quaest. ad Simpl.	= De diversis quaestionibus ad Simplicianum.
De div. quaest. 83	= De diversis quaestionibus octoginta tribus.
Doctr. christ.	= De doctrina christiana.
Enchir.	= Enchiridion de fide spe et caritate.
En. in Ps.	= Enarrationes in Psalmos.
Ep.	= Epistolae.
Ep. in Rom. inch. expos.	= Epistolae ad Romanos inchoata expositio.
Expos. Ep. ad Gal.	= Expositio Epistolae ad Galatas.
Expos. Ep. ad Rom.	= Expositio quarumdam propositionum ex Epistolae ad Romanos.
Fid. et op.	= De fide et operibus.
De Fid. rer.	= De fide rerum quae non videntur.
Gen. ad Litt.	= De Genesi ad Litteram.
Grat. et lib. arb.	= De gratia et libero arbitrio.
Ioan. Ev. tr.	= In Ioannis Evangelium tractatus.
Ep. Ioan. tr.	= In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus.
De lib. arb.	= De libero arbitrio.
De mend.	= De mendacio.
De mor. eccl. 1 De mor. Man.	= De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum.
De mus.	= De musica.
De nat. boni c. Man.	= De natura boni contra Manichaeos.
Nat. et grat.	= De natura et gratia.
Nupt. et concup.	= De nuptiis et concupiscentia.
De ord.	= De ordine.
Pecc. mer. et rem.	= De peccatorum meritis et remissione.
Quaest. 17 in Ev. sec. Mt.	= Quaestiones septemdecim in Evangelium secundem Matthaeum.
Retr.	= Retractationes.
Serm.	= Sermones.
Solil.	= Soliloquia.
Spir. et Litt.	= De spiritu et littera.
De trin.	= De trinitate.
De util. cred.	= De utilitate credendi.
De v. rel.	= De vera religione.
Enn.	= Plotin, Enneaden.
Nik. Eth.	= Aristoteles, Nikomachische Ethik.
Corp. script.	= Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum.

033085

Einleitung.

Die Schwierigkeiten, die einer verstehenden Interpretation Augustins entgegenstehen, lassen sich der Eigentümlichkeit seines Werkes gemäß in drei prinzipiellen Punkten aufzeigen, durch die jede Darstellung entscheidend bestimmt und eingeengt wird: 1. das Nebeneinander verschiedenartigster Gedankengänge; 2. die im Alter immer stärker zunehmende dogmatische Gebundenheit; 3. die Tatsache einer biographisch aufzeigbaren Entwicklung, die einen sehr ausgeprägten Wandel seines Gedankenumkreises bedingt.

ad 1. Um dem Nebeneinander der Gedanken und Theorien, die man zumeist als Widersprüche aufgezeigt findet, gerecht zu werden, wird diese Arbeit in ihrem durch das Thema angezeigten Bereich in drei Teilen drei begriffliche Zusammenhänge, in denen das Liebesproblem eine entscheidende Rolle spielt, aufzuzeigen bemüht sein, und sie wird, immer geleitet von der Frage nach Sinn und Bedeutung gerade der Nächstenliebe, jeden dieser Zusammenhänge daraufhin pointieren. Da die Nächstenliebe als christliches Gebot abhängig ist von der im Glauben ergriffenen Liebe zu Gott und der daraus entsprungenen neuen Stellung zu dem eigenen Selbst, wird jeder der beiden ersten Teile von der Frage auszugehen haben, was besagt es, Gott und sich selbst zu lieben, und erst in einem kurzen Schluß wird die jedesmalige Anwendung gegeben werden, die getragen ist von der Frage nach der Relevanz des Nächsten für den der Welt und ihren Begierden entfremdeten Gläubigen. In jedem Verständnis, in jeder Äußerung über Liebe ist diese Nächstenliebe von Augustin zu mindest mitgemeint, und so wird die Frage nach der Relevanz des Nächsten immer zugleich zu einer Kritik an dem herrschenden Begriff von Liebe, an der Stellung des Menschen zu sich und zu Gott (denn du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst, heißt es, und diese Möglichkeit hast du nur als von Gott und seinem Gebot Ergriffener). Diese Kritik besagt nie eine absolute Kritik von irgend-

einem festen philosophischen oder theologischen Standpunkt aus, sie ist nur Kritik, weil der jeweilige Liebesbegriff ein christlicher zu sein beansprucht. Christlich wieder besagt auch niemals mehr als paulinisch und dies deshalb, weil Augustins Leben und Denken, sofern es wirklich religiös und nicht von neuplatonisch-griechischen Einwirkungen bestimmt ist, sich vorwiegend an Paulus orientiert, wie er es selber in den Konfessionen zugesteht.

Das Nebeneinander der dargestellten Gedankenreihen systematisch zu verbinden, und sei es auch in antithetischer Form, verbietet sich von selber, will man Augustin nicht eine Systematik und logische Korrektheit aufzwingen, die er nie gehabt hat. Zusammengehalten werden die einzelnen Teile nur durch die Frage nach der — für Augustin ohne weiteres selbstverständlichen — Relevanz des Anderen. Nur der Glaube an die Wichtigkeit jeder der dargestellten Gedankenreihen, der sich nur in der Darstellung selbst verifizieren läßt, gibt der scheinbaren Uneinheitlichkeit der Untersuchung ihre Berechtigung. Scheinbar ist diese Uneinheitlichkeit deshalb, weil sie einmal durch eine einheitliche Frage der Verfasserin zusammengehalten ist, und weil sie ferner im Grunde von der Uneinheitlichkeit des augustinischen Werkes selber abhängig ist, welche zugleich seinen eigentümlichen Reichtum und Reiz ausmacht.

Daß in drei Abschnitten drei voneinander unabhängige Grundintentionen abgehandelt werden, besagt nun aber nicht, daß man etwa Augustins Schriften in drei Klassen teilen könnte, in denen er jeweils ausführlich seine Position dargelegt hätte, sondern jede seiner Äußerungen ist u. E. auf eine der drei herausgestellten Intentionen hin zu interpretieren. Damit aber verstehen wir unter Interpretieren, das explizit zu machen, was Augustin selber nur implizite gesagt hat, und in diesem Explizieren zu zeigen, wie in ein und demselben Zusammenhang verschiedene Intentionen zusammengehen und sich gegenseitig beeinflussen. Die Untersuchung ist durchgängig Analyse, und zwar eine Analyse, die durchzustoßen sucht zu den Hintergründen, die Augustin selber gerade nicht mehr deutlich macht. Daraus ergibt sich eine Systematik, die nicht etwa Augustin in eine ihm unbekannte Folgerichtigkeit einspannen will, sondern die lediglich versucht, auch scheinbar heterogene Aussagen und Gedankenfolgen auf ein sachlich gemeinsames Fundament hin zu interpretieren. Dabei kann sich herausstellen, daß das sachliche Fundament selbst heterogene Intentionen aufweist — wie etwa in dem doppelten Weltbegriff des zweiten Teils. Wie diese Fundamentalintentionen in einem explizit nicht mehr durchsichtigen Zusammenhang jede einzelne Aussage wieder bestimmen

033086

und evtl. abbiegen, will die Analyse zeigen. Damit aber zeigt sie trotz der Systematik im Einzelnen gerade die Uneinheitlichkeit des Ganzen.

ad 2. Der dogmatischen Gebundenheit Augustins an die Autorität von Schrift und Kirche werden unsere Analysen großenteils fremd gegenüberstehen, weil sie ihrem Wesen und Sinn nach gerade prinzipiell nicht dogmatisch gebunden sind. Aber diese beabsichtigte Fremdheit allem Dogmatischen gegenüber, die einer Interpretation eines religiösen Autors zum Verhängnis werden kann, ist bei Augustin relativ leicht sachlich zu rechtfertigen. Er sagt de doctr. christ. III, 22: Non intellexerunt . . . „Quod tibi fieri non vis alii ne feceris", nullo modo posse ulla eorum gentili diversitate variari. Quae sententia cum refertur ad dilectionem Dei omnia flagitia moriuntur; cum ad proximi omnia facinora (vgl. auch En. in Ps. LVII, 1). Dem ausdrücklichen Gebot der Nächstenliebe geht also noch ein anderes voraus, unabhängig von jeder expliziten Offenbarung Gottes, wie sie in Christus wirklich geworden ist, jene lex scripta in cordibus nostris (passim, für unsere Frage vor allem Conf. II, 9, wo diese lex ausdrücklich von der lex Dei geschieden ist). Das christliche Gebot verschärft dieses „natürliche" Gesetz und bringt dadurch erst das Miteinander der Menschen zu seiner höchstmöglichen Eigentlichkeit, in der alle facinora getilgt sind. Wir werden also undogmatisch den Raum unserer Interpretation nach zwei Seiten hin begrenzen können, indem wir einmal nach jener vortheologischen Sphäre fragen, und indem wir andererseits zu erfassen suchen, was in der christlichen Ausgestaltung die Deutung Augustins für das spezifisch Neue hält, worin die verlangte und behauptete Eigentlichkeit des menschlichen Lebens, gesetzt nicht mehr nur unter die lex scripta in cordibus nostris, sondern unter das von außen befehlende Gesetz Gottes liegt, und warum diese lex Dei überhaupt für das menschliche Dasein, sofern es sich auf sich selbst besinnt (quaestio mihi factus sum), der einzige Weg zu seiner eigenen Wahrheit ist, die ihm in der conscientia vorgezeichnet ist. So zu fragen und zu interpretieren gibt Augustin selber uns ein Recht, wenn er aller Autorität nur vorbereitende und erziehende Funktion zugesteht. (Conf. VI, 8: ideoque cum essemus infirmi ad inveniendam liquida ratione veritatem et ob hoc nobis opus esset auctoritate sanctarum Litterarum . . . De Ord. II, 26: ad discendum item necessario dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est.) Kein radikaler Bruch zwischen auctoritas und ratio zwingt uns in der Interpretation, uns in die ewig paradoxe Problematik des Glaubenden einzulassen, wie ihn Paulus und Luther verstanden haben. Die Autorität befiehlt bei

Augustin von außen, was die lex interna, die conscientia uns auch sagen würde, wenn wir nicht durch consuetudo schon immer in die Sünde verstrickt wären.

Dieser interpretierenden Tendenz nach zwei Seiten hin entsprechen in den beiden ersten Teilen die beiden ersten Abschnitte (während der letzte, wie schon gesagt, immer nur die jeweilige Probe aufs Exempel darstellt), von denen der erste die vortheologische Sphäre sich zu vergegenwärtigen sucht, aus der Definitionen wie amor appetitus quidam est oder das Verhältnis der creatura zum creator als ihrem Ursprung überhaupt erst verständlich sein können. In einem zweiten Abschnitt wird dann der spezifische Umschlag ins Christliche zu erfassen gesucht, in den trotz aller entscheidenden Differenz (vor allem im zweiten Kapitel) die Grundintentionen, die vor aller spezifisch theologischen Deutung liegen, eingehen. Die begriffliche Grundlegung gibt das Fundament her für die Kriterien einer möglichen Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit des menschlichen Daseins coram Deo, so wie Augustin dieses verstand. (Mit diesen Ausführungen ist selbstverständlich weder etwas darüber ausgemacht, ob sachlich solch eine vortheologische Sphäre überhaupt zu rechtfertigen ist, noch ob mögliche Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit menschlichen Daseins wirklich coram Deo entschieden wird.)

ad 3. Die Uneinheitlichkeit der augustinischen Schriften ist zumeist erklärt — und dies bis zu einem gewissen Grade mit Recht — durch die Tatsache, daß Aug., herkommend aus der spätantiken Bildungswelt und von fast all ihren Tendenzen irgendwann einmal entscheidend bestimmt, nach seiner Bekehrung in einem langen, biographisch datenhaft aufzeigbaren Prozeß immer mehr unter die Einwirkung christlicher Vorstellungen und religiöser Glaubensartikel kommt, immer mehr aus dem antiken Rhetor und begabten Schriftsteller zu dem „Kirchenvater" wird, als der er in der Geschichte weitergelebt und gewirkt hat, und dies so sehr, daß er am Ende seines Lebens sein gesamtes Schriftwerk in den Retraktationen einer ausdrücklichen Revision daraufhin unterzieht. Auf diese Entwicklung keine Rücksicht zu nehmen, wie wir es in unseren Analysen tun, scheint zunächst schlechthin unverantwortlich. Einer Darstellung der Entwicklung Augustins gegenüber (wie sie am besten meines Wissens in dem Buch von Prosper Alfaric, L'évolution intellectuelle de St. Augustin, Paris 1918, vorliegt, aber leider bisher erst bis zum Neuplatonismus geht) ist zur Verteidigung des Versuches einer rein philosophisch interessierten Untersuchung folgendes zu sagen: Nichts von dem Gedankengut antiker und spätantiker Philosophie, das Augustin in den einzelnen Epochen seines Lebens in sich aufgenommen hat, von

033087

Ciceros Hortensius bis zu der Übersetzung Plotins durch Victorinus Rhetor ist je aus seinem Denken wirklich und radikal ausgeschieden worden. Die radikale Alternative zwischen philosophischer Selbstbesinnung und religiösem Glaubensgehorsam, wie sie etwa der junge Luther wirklich vollzogen hat, blieb ihm fremd. Ein wie gläubiger und überzeugter Christ er auch wurde, um wieviel tiefer und tiefer er auch durch die Lektüre der Paulusbriefe und der Psalme, des Johannesevangeliums und der Johannesbriefe in die eigentliche Problematik des Christentums eindrang, nie verlor er den Impuls philosophischen Fragens ganz, nie hat er es radikal aus seinem Denken ausgeschaltet. Das aber besagt für die Interpretation, daß es möglich ist — und auch diese Möglichkeit wie alles vorher Gesagte läßt sich nur in der konkreten Analyse selbst verifizieren — unabhängig von der Entwicklung, in der die verschiedenen Intentionen verschieden pointiert werden, diesen Grundintentionen nachzugehen, zu sehen, wie die neuplatonischen Ansätze, wenn auch versteckt, in jeder christlichen Problematik weiter wirken, eigentümlich umformen — verdecken, könnte man sagen von einem rein christlich orientierten Verständnis aus. Es ist hier von vornherein nie die Frage, roh gesagt, was das Ursprünglichere ist, Griechentum oder Christentum. Es wird sich in den einzelnen Analysen zeigen, nicht so sehr was gesiegt hat, als woran das ursprüngliche Interesse sich orientiert, und dies ursprüngliche Interesse, das sich kundgibt in Äußerungen wie quaestio mihi factus sum, wird als ein einfach vorgegebenes und im Rahmen dieser Arbeit nicht mehr interpretiertes Phänomen angesehen. In dem Rahmen unserer Themastellung, der Liebesbegriff, werden wir versuchen klarzulegen, nach welchen Richtungen sich die Ausdeutung und Orientierung Augustins selber bewegt.

Die Arbeit bietet drei Analysen. Die erste Analyse beginnt mit dem amor, verstanden als appetitus, der einzigen Definition, die Augustin von dem amor gegeben hat. Am Ende der Analyse in der Darstellung der ordinata dilectio sehen wir, zu welchen Unstimmigkeiten diese Definition im Sinne Augustins selber führt und sind so gezwungen, zu einem ganz anderen Begriffszusammenhang fortzuschreiten, der in einem eigentümlich peripheren und aus der ersten Analyse nicht verständlichen Sinn in die versuchte Herleitung der Nächstenliebe aus dem amor qua appetitus schon hereinspielt. Auch die zweite Analyse läßt nur verständlich werden, als was der Nächste in der dilectio proximi geliebt wird, und erst die dritte Analyse hellt die Unstimmigkeit der zweiten auf, die sich in der Frage pointiert, wie kann der von allem Welthaften isolierte Mensch coram Deo

überhaupt noch ein Interesse am Nächsten haben. Dies tut sie, indem sie aus einem ganz anderen Zusammenhang die Relevanz des Nächsten erweist. Die Aufhellung von Unstimmigkeiten besagt hier nie Lösung eines Problems, das aus einem relativ geschlossenen Begriffs- und Erfahrungszusammenhang erwächst, sondern gibt immer nur Antwort auf die Frage, wie kommt es, daß diese Unstimmigkeiten auftauchen, welche ganz anderen Intentionen führen zu diesen — für ein systematisches Denken — unverständlichen Widersprüchen. Es gilt die Widersprüche als das, was sie sind, stehen zu lassen, sie als Widersprüche verständlich zu machen, das, was hinter ihnen steht, zu erfassen.

033088

Erster Teil.

Amor qua appetitus.

1. Der Strukturbestand des appetitus.

Nihil enim aliud est amare, quam propter se ipsam rem aliquam appetere. Und etwas weiter: namque amor appetitus quidam est (De div. quaest. 83, qu. 35, 1 u. 2). Jeder appetitus ist gebunden an etwas Bestimmtes, das er begehrt. Dieses Was seines Begehrens hat das Begehren, ihn selbst, erst entzündet und ihm seine Richtung gegeben. Er ist bestimmbar nach dem Bestimmten, Vorgegebenen seines Strebens[1]. Dieses Bestimmte wird von ihm nicht erst auf seinem Wege entdeckt, sondern es ist für ihn immer schon vorgegeben, er richtet sich aus auf eine gekannte Welt. Die gekannte res ist ein bonum, denn sie wird propter se ipsam erstrebt. In diesem Erstrebtsein ist die res für den amor unabhängig von ihren Bezogenheiten zu anderen Objekten und stellt nur das ihr isoliert zukommende bonum dar. Das Spezifische dieses bonum ist, daß es nicht gehabt wird. Wenn es gehabt wird, hört der appetitus auf, es sei denn, daß Gefahr besteht, das Erworbene wieder zu verlieren; in diesem Fall schlägt der appetitus habendi um in den metus amittendi. Der appetitus hat, da er das bonum und nicht beliebige Sachen erstrebt, neben seinem Ausgerichtetsein auf ... die Rückbezogenheit des Für ... Er ist rückbezogen auf den Menschen, der das bonum und malum der Welt kennt und bestrebt ist, beate vivere. Aus der Grundhaltung des beatum esse velle[2] wird dem appetitus jeweils sein bonum vorgegeben. Der appetitus bzw. der amor ist die Möglichkeit des Menschen, sich in den Besitz seines bonum zu setzen[3].

Dieser amor schlägt um in den metus: qu. 33: Nulli dubium est non aliam metuendi esse causam nisi ne id quod amamus aut adeptum amittamus aut non adipiscamur speratum. Aus dem Haben- und Haltenwollen des appetitus entsteht die Furcht vor dem Verlust.

---

[1] qu. 35, 1: Deinde cum amor motus quidam sit, neque ullus sit motus nisi ad aliquid ...

[2] Ench. sive de Fide, Spe et Caritate CIV. De lib. arb. II, 16: ut ergo constat nos beatos esse velle ... u. a. a. O.

[3] qu. 35, 1; siehe Anm. 1.

Im Augenblick des Habens wandelt sich das Begehren in die Furcht. Wie das Begehren das bonum begehrt, fürchtet die Furcht das malum. Das malum, vor dem die Furcht flieht[1], bedroht das beate vivere, das im Besitz des bonum besteht. Solange der Mensch die res temporales begehrt, steht er ständig in dieser Bedrohung, und dem appetitus habendi entspricht dauernd der metus amittendi. Unabhängig von dem Menschen, der durch den appetitus an sie gebunden ist, entstehen und vergehen die temporalia bona. Durch appetitus und metus ständig an eine Zukunft gebunden[2], von der es ungewiß ist, was sie bringen wird, verliert jede Gegenwart Ruhe und Möglichkeit des Genusses und damit eigenständige Bedeutung überhaupt[3]. Jede Gegenwart ist bestimmt nicht durch Zukunft schlechthin (wie es bei Augustin auch möglich ist, wie wir später sehen werden), sondern durch bestimmte, aus der Zukunft her erhoffte oder gefürchtete Ereignisse, die der Betroffene begehrt und herbeizuschaffen sucht oder flieht und aus dem Wege räumt. Die beatitudo besteht im Besitz (habere, tenere) des bonum und mehr noch in der Sicherheit des Nichtverlierens. Diese negative Bedeutung der Sicherheit, in der allein das bonum wirklich gehabt wird, ist nur zu verstehen aus der konkreten Bestimmung des bonum selbst. Das bonum und malum ist gut und schlecht für den, der beate leben will. A. führt Serm. CCCVI, 3 u. 4 aus, daß alle Menschen glücklich leben wollen, aber jeder unter glücklich und den Gütern, die zum Glück gehören, etwas anderes versteht und begehrt. Alle aber sind sich einig in dem Lebenwollen. Die beata vita ist somit die von jedem anders verstandene wahre vita. Das Leben, das ständig vom Tod bedroht wird, ist kein Leben, weil es ständig in der Gefahr steht, das, was es ist, zu verlieren und es auch eines Tages sicher verliert (Serm. CCCVI, 7 ipsa est vita quae et aeterna et beata). Die beata vita ist dort, wo unser Sein keinen Tod haben wird[4]. Das bonum also, das der amor erstrebt, ist das Leben, und das malum, vor dem die Furcht flieht, ist der Tod. Die beata vita ist das unverlierbare Leben. Das irdische Leben ist eine mors vitalis oder eine vita mortalis, ein Leben, das unter der Bestimmung des Todes steht[5]. Dieses Leben wird zum ständigen timere. (Serm.

---

[1] De div. quaest. 83, qu. 33: Necesse est autem ut qui metuit aliquid fugiat.

[2] qu. 33: nullum metum esse nisi futuri et imminentis mali.

[3] qu. 35, 1: Et ideo non amandum est, quod manenti et fruenti amori auferri potest.

[4] De trin. XIII, 11: Cum ergo beati esse omnes homines velint, si vere volunt, profecto et esse immortales volunt: aliter enim beati esse non possent. De Civ. Dei XI, XXVIII: Ibi esse nostrum non habebit mortem, ibi nosse nostrum non habebit errorem, ibi amare nostrum non habebit offensionem.

[5] Conf. I, 7 (vita mortalis), X, 26: in homine vivente mortaliter ... De civ. Dei XII, XX, 1: si tamen ista vita dicenda est, quae potius mors est ...

033089

CCCVI, 7: Sed sanitas et vita si timetur ne finiatur, iam non est vita. Non est enim semper vivere sed semper timere.)

Alle einzelnen Ängste vor bestimmten Übeln sind von dieser Grundfurcht geleitet. Der Tod, der dem Leben ein Ende macht, beschließt zugleich die ständige Sorge des Lebens in sich, und zwar sowohl in der Sorge um die irdisch-vergängliche beatitudo wie in der um das Leben nach dem Tode[1]. Dort, wo es keinen Tod und somit keine Zukunft gibt, ist es möglich, sine angore curae zu leben (ep. 55, 17). Die Furcht des Lebens vor dem Tod fürchtet sich vor sich selber als einem Leben, das sterben muß und als solches ständig in der Furcht ist[2]. So wird das Wovor der Furcht das Fürchten selbst[3]. Wo man nichts verlieren kann, herrscht die furchtlose Sicherheit des Besitzes. Diese Furchtlosigkeit erstrebt der amor. Der amor als appetitus ist bestimmt durch das Was, dem er zustrebt. Dieses Was ist das Freisein von Furcht (metu carere. De div. quaest. 83, qu. 34). Das amittere posse ist deshalb der Ausgang für die Bestimmung des amandum, weil das Leben ständig sich selbst im Näherkommen an den Tod verliert[4].

So wird das bonum des amor als das bestimmt, was nicht verloren werden kann[5]. Wir sehen, daß das Gut des Menschen, das ihn zur beatitudo bringen soll, wesentlich aus zwei heterogenen Zusammenhängen her definiert ist: das bonum ist einmal das Erstrebte des appetitus, d. h. ein in der Welt vorfindbares Nützliches, das in den eigenen Besitz erhofft ist; das Bestimmende des bonum ist andererseits gewonnen aus der Furcht vor dem Tode, d. h. der Furcht des Lebens vor seiner eigenen Vernichtung. Alle übrigen Zufälle des Lebens, die der Mensch nicht in der Hand hat, werden zurückgeführt auf die mangelnde potestas über das Leben selbst[6]. Der Tod aber erfährt analog eine doppelte Ausdeutung: er ist einmal der Index für die mangelnde Verfügbarkeit des Lebens über sich selbst, und er ist andererseits das äußerste, auf das Leben zukommende malum, das dem Leben schlechthin Abträgliche. Als dieses äußerste malum

---

[1] Conf. VI, 19: Quid si mors ipsa omnem curam cum sensu amputabit et finiet? . . . Sed absit ut ita sit . . . Numquam tanta et talia pro nobis divinitus agerentur, si morte corporis etiam vita animae consumeretur.

[2] De lib. arb. II, 10: invenit omnem rem viventem fugere mortem; quae cum sit vitae contraria, necesse est ut vita etiam se ipsam sentiat, quae contrarium suum fugit.

[3] Conf. VII, 7: Idcirco aut est malum quod timemus aut hoc malum est quia timemus.

[4] Serm. XXXVIII, 5: Ideoque vivendo hic decrescit vita, non crescit.

[5] De lib. arb. I, 34. — Serm. LXXII, 6: Hoc est bonum quod non potes invitus amittere.

[6] Civ. Dei XIV, XXIV: nunc vero quis hominum potest ut vult vivere, quando ipsum vivere non est in potestate?

kommt der Tod von außen auf das Leben zu, und das Leben flieht vor ihm, während in Ausdrücken wie vita mortalis das Leben von vornherein als sterbliches gesehen ist. Das Bewußtsein dieser mangelnden potestas, in der das Leben von vornherein als sterbliches angesetzt ist, widerspricht der Definition des amor als appetitus, weil der appetitus als Streben seinem eigenen Sinn nach etwas Erreichbares erstrebt, mag das Herbeiführen des Erreichbaren auch mißlingen. Ist der Tod nur als das äußerste malum gesehen, so ist die Einheitlichkeit der Argumentation gewahrt (amor qua appetitus)[1]. Aber in der doppelten Auslegung des Todes wird gerade der doppelte Ansatz dieser ganzen Problematik deutlich. Wir halten vorläufig fest: das Leben erstrebt etwas, was es als vom Tode Bestimmtes prinzipiell nicht in seiner Hand hat und erstrebt dies als ein für es Verfügbares.

Jedes bonum oder malum *steht bevor*. Das an der letzten Grenze Bevorstehende, dem das Leben dauernd zulebt, ist der Tod. Jede Gegenwart des Menschen ist von diesem Bevorstehenden her bestimmt als ständiges Noch-nicht. Jedes Haben ist beherrscht von der Furcht und jedes Nichthaben von der Begierde. Die Zukunft, in der der Mensch lebt, ist also stets die erwartete Zukunft, die durch das gegenwärtige Ersehnen oder Fürchten restlos bestimmt ist. Die Zukunft ist nichts anderes als das Noch-nicht der Gegenwart, das droht oder erfüllt. Aber jede Erfüllung ist eine scheinbare, weil am Ende der Tod droht und mit ihm der radikale Verlust. Das heißt, das Noch-nicht der Gegenwart ist das immer zu Fürchtende. Zukunft kann für die Gegenwart nur bedrohlich sein. Nur eine Gegenwart ohne Zukunft ist nicht mutabilis, schlechthin unbedroht. In ihr lebt der ruhige Besitz. Dieser Besitz ist das Leben selber, denn alle bona waren ja nur für das Leben da, um es vor seinem Tode, seinem Verlorengehen zu schützen. Diese Gegenwart ohne Zukunft, die keine bona mehr kennt, sondern selber das absolute bonum (summum) ist, ist die *Ewigkeit*. Diese Ewigkeit ist das, was invitus amittere non potes. Der amor, der innerhalb des Irdischen nach etwas Sicherem strebt, über das er verfügen kann, wird dauernd enttäuscht, weil alles der Sterblichkeit verfallen ist. In dieser Enttäuschung schlägt er

---

[1] Und das besagt in diesem Falle, Augustin stehe bruchlos in der von Plato und Aristoteles über Plotin gehenden Tradition. Die ganze appetitus-Terminologie stammt bis in jeden Zusammenhang aus der griechischen Tradition (cf. vor allem Nik. Eth. I, 1094a 1f. 1095a 16). (Für die Abhängigkeit A.s von der griechischen Tradition und den Weg der Übermittlung vgl. FUCHS: Augustin und die antike Friedensidee. [Neue philol. Unters., hg. v. JAEGER.]) Hier tauchen in demselben Zusammenhang auf ὄρεξις, εὐδαιμονία, ἀγαθόν. Plotin, Enn. III, 5, 4: ἔρως δὲ ἐνέργεια ψυχῆς ἀγαθοῦ ὀριγνωμένης. Eros ist die Tätigkeit der Seele, welche nach dem ἀγαθόν trachtet. — Tod als das äußerste φοβερώτατον κακόν vgl. Nik. Eth. 1114b 26.

033090

um und wird ausschließlich negativ bestimmt: zu lieben ist nur noch das metu carere. Diese Furchtlosigkeit existiert nur in der völligen Ruhe, die durch keine aus der Zukunft her zu erwartenden Ereignisse mehr zu erschüttern ist. Das bonum, das nur zu verstehen ist als Korrelat zu dem als appetitus bestimmten amor, und das für das sterbliche Leben sinnlos ist, wird herausprojiziert in eine absolute, nach dem Tode einsetzende Gegenwart, die für das irdische Leben zwar zur absoluten Zukunft wird, aber dennoch als begehrte so bevorsteht wie jedes andere aus der Zukunft her erwartete bonum auch, nur mit dem Unterschied, daß das Leben, das auf diese absolute Zukunft seine Erwartung richtet, nicht mehr enttäuscht werden kann. Das bonum aber behält seine Negativität und Inhaltlosigkeit — erstrebt wird die pure Ruhe, das pure metu carere —, die entstanden sind aus der Sinnlosigkeit des appetitus für ein Leben, das wesentlich vom Tode her verstanden ist, und für das Verfügenwollen einfach widersinnig geworden ist[1].

Von dem so gewonnenen Begriff des bonum, von der Ewigkeit aus wird nun die Entwertung und Relativierung der Welt und Zeitlichkeit vollzogen. Alle weltlichen Güter sind mutabilia, veränderlich; da sie keinen Bestand haben, sind sie auch eigentlich nicht[2]. Es ist auf sie kein Verlaß. Aber selbst wenn sie Bestand hätten, das menschliche Leben selbst hat ja keinen Bestand. Täglich verlieren wir das Leben selber. Indem wir leben, eilen wir dem Nichts zu[3]. Nur das, was gegenwärtig ist, ist wirklich[4]. Das Leben aber ist immer nicht mehr oder noch nicht[5].

Wir sahen, daß der amor ein bonum erstrebt, das seinem Sinn nach außerhalb des Strebens selber liegt. Da aber alles, was von außen auf das Leben zukommt, nur erstrebt ist um des Lebens willen, so

[1] Wie zentral das Erlebnis des Todes für A. war, ersieht man am deutlichsten aus den Konfessionen (vgl. vor allem lib. IV). Gerade diese Problematik mußte ihn zum Christentum führen, in dessen durch Paulus ausgebildeter Theologie das Faktum des Todes, das bevorstehende und endgültige Nicht-Mehr des Lebens eine ausschlaggebende Bedeutung hat. Das Studium der paulinischen Briefe hat ihn dann auch wirklich zum Christen gemacht, und je christlicher er wurde, desto paulinischer wurde er eigentlich. Conf. VI, 26 sagt er selber, daß die tiefste existentielle Voraussetzung für seine Bekehrung der metus mortis gewesen sei, der ihn in allem Wandel seiner Meinungen getrieben habe. Nichts habe ihn so sehr von den voluptates carnales zurückgerufen.

[2] Vgl. z. B. Plotin Enn. III, 7, 6.

[3] Serm. CIX, 4: Veniunt, ut abeant anni nostri . . . cum transeunt per nos, terunt nos, et minus minusque valere nos faciunt (vgl. Anm. 4, S. 9. Serm. XXXVIII, 5).

[4] Conf. XI, 27: Scio quia metimur, nec metiri quae non sunt possumus et non sunt praeterita vel futura.

[5] Ibid.: Ex illo ergo quod nondum est, per illud quod spatio caret, in illud quod iam non est . . . Die Zeit, die spatio caret, ist unmeßbar, d. h. sie ist auch nicht festzuhalten (vgl. XI, 36).

ist eigentlich das Leben zu erstreben. Das Leben wird selber zum erstrebten bonum. Als die wahre vita, die identisch ist mit dem esse, d. h. Bestand hat, ist das bonum herausprojiziert in die Ewigkeit und wird so wieder zu dem, was von außen bevorsteht, zu einem bonum, wenn auch zum höchsten. Charakteristisch und verräterisch ist die Bezeichnung Gottes als res qua fruendum est[1], die die Identität von esse und vivere verkörpert und zugleich die aeterna res ist, die begehrt wird. Das Leben also ist eine res, die aus der Welt verschwindet, keinen Bestand hat. Das Leben ist angesehen auf seinen „sachlich" weltlichen Bestand hin, es ist außerhalb, und zwar außerhalb seiner selbst, als das, was in der Welt vorkommt und als veränderlich sich an das Unveränderliche hält, um von ihm seinen Bestand zu erhalten. Dieses Bestand Verleihende ist die Ewigkeit, das Was des Begehrens. Wie den appetitus das Was seines appetere erst bestimmt, so bestimmt A. das Leben überhaupt nach dem Was seines Begehrens. Es begehrt die weltlich vorkommenden bona und wird selbst so zu einem weltlich vorkommenden bonum. Die res hat Bestand. Sie ist morgen dieselbe, die sie heute war. Das Leben verschwindet von Tag zu Tag, indem es dem Tode zueilt; es hat keinen Bestand, es bleibt nicht als Identisches bestehen[2], es ist nicht immer gegenwärtig und ist es eigentlich nie, weil es immer noch nicht oder nicht mehr ist. Seiner eigenen Unbeständigkeit kann kein irdisches Gut Halt verleihen, die Zukunft wird sie ihm alle entreißen, im Tode verliert es mit sich selbst auch alles, was es erraffte. Alle weltlichen Güter sind zwar an sich als von Gott erschaffene gut. Erst das Leben, das sich an sie klammert, und dessen Zukunft sie ihm immer entreißt, macht auch sie zu veränderlichen, mutabilia. Mundus enim appelatur non solum ista fabrica quam fecit Deus, coelum et terram . . . sed habitatores mundi mundus vocantur . . omnes ergo dilectores mundi mundus vocantur (Ep. Ioan. tr. II, 12). Die Welt als irdische wird nicht nur durch die Werke Gottes als solche konstituiert, sondern durch die dilectores mundi, die Menschen und das, was die Menschen lieben. Erst die Liebe zur Welt macht coelum et terra zur Welt, zur res mutabilis. Das Streben nach Bestand, das den Tod flieht, hat sich gerade an das gehängt, was mit dem Tod sicher verlorengeht. Der amor hat ein falsches amatum, nämlich eines, das sein Streben dauernd enttäuscht. Der rechte amor besteht gerade in dem rechten amatum. Der sterbliche Mensch, der in die Welt gesetzt ist — Welt jetzt als coelum et terra — und aus ihr heraus muß, macht mit seinem sich an die Welt Klammern die Welt selber

[1] De doctr. christ. I, 2: quod enim nulla res est, omnino nihil est; I, 5: Res igitur quibus fruendum est, Pater et Filius et Spiritus Sanctus (vgl. I, 7).

[2] Siehe Zusatz I, S. 29.

033091

zu einer verschwindenden, nämlich der im Tode verschwindenden. Die spezifische Gleichsetzung von irdisch und sterblich ist erst möglich, wenn die Welt von dem Menschen, dem moriturus her gesehen ist. Diesen falschen amor, der sich an die Welt klammert und damit zugleich die Welt konstituiert, d. h. weltlich ist, nennt A. cupiditas, den rechten amor, der nach der Ewigkeit und der absoluten Zukunft strebt, caritas.

2. Caritas und cupiditas.

Beide Begriffe sind also, wie das Vorherige zu zeigen versuchte, gewonnen aus der Bestimmung des amor als appetitus, der der griechisch-aristotelischen ὄρεξις entspricht. Caritas und cupiditas sind unterschieden voneinander durch den Gegenstand ihres Strebens, nicht durch das Wie des Strebens selber[1]. Sie bezeichnen vorerst die Zugehörigkeit zu etwas und nicht die Haltung, den Habitus. Der Mensch ist, was er erstrebt[2]. Der amor vermittelt zwischen amans und amatum, der amans ist nie isoliert von seinem amatum, sondern zu ihm gehörig[3]. Die Begierde nach Weltlichkeit ist weltlich, gehört zur Welt. Der cupidus hat durch seine cupiditas selber seine Vergänglichkeit entschieden, während die caritas vermöge der erstrebten aeternitas selbst ewig wird. Der Einzelne lebt zwar isoliert, vermöge des amor aber versucht er ständig, diese Isoliertheit aufzuheben, sei es, daß die cupiditas ihn zu einem Bewohner dieser Welt macht, sei es, daß die caritas ihn zwingt, in der absoluten Zukunft zu leben, in der er Bewohner jener Welt sein wird. In der caritas lebend wird die Welt zur Wüste, statt zur Heimat, sie ist leer und fremd dem, was der Mensch sucht[4]. Warum aber ist die Welt für das Suchen des Menschen die Wüste? Wie und wodurch kann der Mensch ohne jeden Anspruch an sie in seinen suchenden Fragen leben?

Das ständige Bezogensein auf Etwas kann abgelöst werden durch das Sein bei dem Begehrten. Dies Sein-bei ist die quies, die im tenere besteht. Hier erst im Haben ist die Isoliertheit wirklich aufgehoben und die beatitudo erreicht[5]. Die Aufhebung der Iso-

[1] Serm. CCCII, 2: sed quomodo diligitur temporalis (sc. vita) ab amatoribus suis, sic diligamus aeternam, cuius amorem christianus profitetur (ebenso Ep. 127, 4).

[2] Ep. Ioan. tr. II, 14: talis est quisque, qualis eius dilectio est.

[3] De trin. VIII, 14: Quid est ergo amor, nisi quaedam vita duo aliqua copulans vel copulare appetens? amantem scilicet et quod amatur? Et hoc etiam in externis carnalibusque amoribus ita est.

[4] Ep. Ioan. VII, 1: Mundus iste omnibus fidelibus quaerentibus patriam sic est, quomodo fuit eremus populo Israel. Ioan. Ev. XXVIII, 9: Modo ergo antequam ad patriam promissionis id est aeternum regnum veniamus in deserto, in tabernaculis sumus.

[5] Civ. Dei VIII, VIII: nemo tamen beatus est qui eo quod amat non fruitur. Nam et ipsi qui res non amandas amant, non se beatos amando putant, sed fruendo.

liertheit ist das inhaerere. Allerdings kommt der Terminus inhaerere nur als inhaerere Deo vor und drückt als solches die Möglichkeit aus, in der schon hier auf Erden die Gottverlassenheit aufgehoben werden kann. Diese aufzuhebende Isoliertheit ist das Getrenntsein von dem eigenen bonum. Die wahre beatitudo ist das erfüllte Sein bei dem Begehrten, die aufgehobene Abgeschnittenheit. Die cupiditas erstrebt das, was foris, extra me ist[1]. Sie will nicht sich selbst, sondern die Welt haben, im Halten der Welt selber Welt sein. In ihrem cupere gerade wird deutlich, daß sie das vorerst nicht ist. Indem das Leben die Welt erstrebt, erstrebt es sein eigenes bonum. Die ursprüngliche Isoliertheit des Lebens, auf der das Streben beruht, ist also die Abgeschnittenheit von dem, was es zur beatitudo bringen kann, und d. h., wie wir vorhin sahen, zu ihm selbst. Dadurch aber, daß die cupiditas nach dem extra me strebt, verfehlt sie das bonum gerade. Da das bonum außerhalb ihrer selbst ist, steht es nicht in ihrer potestas, wie das vivere selber nicht in ihrer potestas steht, d. h. die cupiditas ist angewiesen auf das Begehrte, das prinzipiell ihrer Macht entzogen ist. Das Leben, das die Dinge begehrt, über die es nicht Herr ist, die es invitus amittere potest, ist auf sie angewiesen, und d. h. seiner Eigenständigkeit beraubt. Daß das Leben, gesehen in der Abgeschnittenheit von dem, was es braucht, überhaupt begehrt, besagt, daß es von sich aus nicht eigenständig ist, nicht sibi sufficit. Isoliertheit bedeutet nicht Eigenständigkeit. Aus der Isoliertheit will das Leben vermöge des amor dauernd heraus in caritas und cupiditas, weil es diese Selbstgenügsamkeit nicht hat. Auf dem Wege zu dem, was es benötigt, um überhaupt sein zu können, stößt es auf das, was foris ist, auf die Welt. Im Begehren ist es auf die Welt angewiesen und wird Sklave der Welt. So finden wir in De lib. arb. durchgehend das Gegensatzpaar: cupiditas (bzw. libido) — liberum arbitrium[2]. Das liberum arbitrium ist hier verstanden aus dem Ideal der Selbstgenügsamkeit[3]. Damit ist die Bedeutung des foris aufgehoben. Die Zugehörigkeit zu dem extra me besagt gerade Versklavung. Die Versklavung findet ihren Ausdruck im metus. De lib. arb. I, 27: Illa quippe omnia quae in potestate nostra non sunt, amare iste ac plurimi aestimare non potest . . . Cum autem

[1] Conf. VI, 1 — Exposit. quarumdam propos. ex Ep. ad. Rom. LVIII: vanitas rerum quae foris sunt. — Serm. XCVI, 2: Incipit enim deserto Deo amare se, et ad ea diligenda quae sunt extra se, pellitur a se.

[2] Das male facere ist hier eingespannt in die Kategorien libido-voluntas sowie a. a. O. in die cupiditas-caritas. De lib. arb. I, 8. 27: Quid autem tam inimicum bonae voluntati est quam libido?

[3] Libido ist direkt bestimmt als der amor zu den Dingen, die man invitus amittere potest. De lib. arb. I, 16.

033092

non amat haec, non dolet amissa et omnino contemnit. Der metus, der, wie wir sahen, in seiner radikalsten Form die mangelnde potestas über das Leben selbst ausdrückt, ist der existentielle Grund für das Ideal der Selbstgenügsamkeit. Diese Selbstgenügsamkeit äußert sich im contemnere, das aber keineswegs schon ein christliches zu sein braucht. Gott ist in diesem Zusammenhang als summum esse das schlechthin Eigenständige, dem nichts zu helfen braucht, d. h. der nicht angewiesen ist auf eine Welt, die foris, prinzipiell außerhalb seiner wäre. De lib. arb. I, 5: nec ulla adiutum (sc. Deum) esse natura in creando, quasi qui non sibi sufficeret. Dieser ontologischen Bestimmung Gottes würde die theologische der Allmächtigkeit (omnipotentia) entsprechen[1, 2].

Wir sehen: Das amandum ist nach wie vor das metu carere, das gleichgesetzt ist dem sibi sufficere; eigentlich ist nur, was unbedürftig ist. Dem entspricht als Haltung die Furchtlosigkeit. Das Spezifische menschlichen Seins ist gerade die Furcht, die aus der Angewiesenheit entspringt. Die libido ist nicht dadurch schlecht, daß das foris schlecht ist, sondern als Angewiesenheit auf das, was prinzipiell nicht in ihrer Macht steht, ist sie schlecht, nämlich unfrei. Dies ist nicht etwa ein Widerspruch zu dem oben Gesagten, daß der appetitus vom Begehren her bestimmt ist, je nach dem Was seines appetere zu cupiditas oder caritas wird; sondern indem der appetitus das foris erstrebt, macht er einmal das foris erst zur Welt, d. h. schlecht — erst die Welt, die geliebt wird, ist schlecht — und wird selber zur cupiditas, weil er sich auf das foris richtet: das foris als foris versklavt ihn. Freiheit ist die Freiheit von der Furcht, die in der Eigenständigkeit beruht. Wir sehen später, daß die caritas gerade deshalb frei ist, weil sie furchtlos ist (timorem foras mittit).

Die Zugehörigkeit zur Welt, die in der cupiditas wirklich ist, muß aufgehoben werden, weil sie durch die Furcht bestimmt ist, und sie kann nur aufgehoben werden durch die caritas. In der cupiditas lebend wird der Mensch selbst zur Welt. Dieses Weltsein drückt A. durch den Terminus dispersio aus. Da die Begierde als Angewiesensein auf das extra me, das was ich gerade nicht bin, das eigene bonum prinzipiell verfehlt, so will sie heute dies und morgen jenes, das Vielerlei[3].

---

[1] Aus diesen Zusammenhängen entsteht auch die Vormachtstellung der scientia bzw. ratio, weil in ihr die Möglichkeit der Eigenständigkeit des Menschen lebt. De lib. arb. I, 3: si doctor est malus non est. 17: Die Gegenüberstellung des experiri scheint deutlich an dem sibi sufficere orientiert. Das intelligere soll das tenere firmissimum verbürgen.

[2] Siehe Zusatz II, S. 29.

[3] Conf. II, 1: et colligens me a dispersione in qua frustatim discissus sum, dum ab uno te aversus in multa evanui.

Sie lebt in der sich und die Furcht zerstreuenden Verlorenheit des eigenen Selbst. Diese Zerstreuung ist die eigentliche Flucht vor dem Selbst. Die Flucht flieht das eigene Selbst, das sterben muß und hängt sich an das, was scheinbar Bestand hat[1]. Diese Verlorenheit ist bezeichnet durch die curiositas, die Neugier, die concupiscentia oculorum, die wissen will, ohne daß es etwas nutzt[2]. In ihr drückt sich die Angewiesenheit auf die Welt sozusagen habituell aus, sie bezeichnet die eigentliche Unsicherheit und Eitelkeit des Menschlichen, das fern von sich selbst (a se) lebt, sich selbst flieht. Dieser Flucht vor sich selbst stellt Augustin das se quaerere entgegen: quaestio mihi factus sum[3], das Sich-selbst-erfragen. In dieser Rückkehr zu sich selbst findet er Gott. Conf. X, 3: Quid est enim a te audire de se nisi cognoscere se? VI, 1: et quaerebam te foris a me, et non inveniebam Deum cordis mei. VII, 11: Intus enim erat, ego autem foris. VII, 16: Et inde admonitus redire ad memetipsum intravi in interna mea duce te; et potui, quoniam factus es adiutor meus. Das Sichfinden geht zusammen mit dem Gottfinden. Nur mit Gottes Hilfe ferner kann ich mich finden. Das heißt aber, in dem Augenblick, da ich anfange, mich zu suchen, gehöre ich schon nicht mehr zur Welt — das ist aus dem Vorangegangenen einleuchtend — sondern zu Gott, und dies ist aus Folgendem zu verstehen.

Conf. X, 8: cum amo Deum meum, lucem vocem odorem ... interioris hominis mei (amo); ubi fulget animae meae quod non capit locus et ubi sonat quod non rapit tempus ... et ubi haeret quod non divellit satietas. Hoc est quod amo cum Deum meum amo. In Ep. Ioan. tr. II, 14: Tenete potius dilectionem Dei, ut quomodo Deus est aeternus, sic vos maneatis in aeternum: quia talis est quisque qualis eius dilectio est. Gott wird geliebt als lux, vox, odor des interior homo. Er wird geliebt als das des interior homo, das keine Zeit raubt; die Liebe gibt die Zugehörigkeit, die Liebe zu Gott die Zugehörigkeit zur aeternitas. Der Mensch liebt Gott als das Ewige, das er selbst nicht ist, als das, was ihm zugehört und nie entrissen werden kann. Die Welt wird ihm entrissen im Tod. Das Ewige, das ihm bleibt, ist internum (Conf. IX, 10). Indem er Gott findet, findet er das, was ihm mangelt, das, was er gerade nicht ist: das Ewige. Das rechte bonum des amor ist das Ewige. Gott ist das summum

[1] En. in. ps. LVII, 1: Sed quia homines appetentes ea quae foris sunt etiam a se ipsis exsules facti sunt ...

[2] Conf. X, 34, 54, 55: Hinc ad perscrutanda naturae, quae praeter nos [illegible] est, operata proceditur, quae scire nihil prodest, et nihil aliud quam scire homines cupiunt.

[3] Conf. X, 25. 50: sana me, in cuius oculis mihi quaestio factus sum, et ipse est languor meus.

033093

bonum, nicht ein beliebiges Gut, sondern das Korrelat des appetitus, der sein bonum erstrebt. Dieses summum bonum gilt es zu haben und zu halten (De lib. arb. II, 26). In der Liebe zu ihm liebt der Mensch sich selbst recte. Erst im Halten und frui der aeternitas ist der Mensch, d.h. ist incommutabilis. Solange er nicht diese Ewigkeit hat, erstrebt er sie und damit sich selbst. Der rechte amor sui ist eigentlich ein appetere se. Nicht sich, den Gegenwärtigen, den moriturus liebt der Mensch, sondern das, was ihn zu einem Immerlebenden machen wird. Auf der Suche nach sich selbst findet sich der Mensch als einen, der sterben wird, einen mutabilis (De vera rel. 72). Auf das eigene Selbst ist kein Verlaß. Es hält sich nicht in der immer präsenten Gegenwärtigkeit für sich. Erst im Bezug zu Gott und der absoluten Zukünftigkeit gewinnt es Bestand[1]. Die Liebe zu sich, dem weltlich Vorkommenden wird so zu einem odium sui, und zwar usprünglich nicht, weil darin Hochmut liegt (καυχᾶσθαι, Paulus), sondern weil dieser amor sui noch ständig in der Gefahr des Verlustes steht. In dem irdischen Leben, das als variabilis und mutabilis vom Tode her bestimmt ist, zu dem als dem Ende alles hinlebt, wird das bonum des Lebens nicht gefunden. Es wird hinausprojiziert in die absolute desiderierte Zukunft. Wir sahen schon oben, daß diese Zukunft strukturell nicht von jeder im Leben erwarteten Zukunft geschieden ist, sie wird als ein kommendes Ereignis desideriert und ist damit als Korrelat des appetitus ein von außen kommendes bonum geworden. Denn die caritas ist wie jeder amor in diesem Begriffszusammenhang ihrer Struktur nach appetitus, geschieden von der cupiditas nur durch das begehrte Was[2]. Damit ist die eigene vita, sofern sie eine beata vita ist, zu einem von außen erwarteten bonum geworden. Das eigene Leben so wie es in dieser Gegenwart, hic et nunc vor sich geht, wird vernachlässigt. Es verliert seine Bedeutung und sein Gewicht gegenüber jenem wahren, in die absolute Zukunft hinausprojizierten Leben, auf das allein auch das irdische zulebt.

Gehabt wird das summum bonum in der Gegenwart durch das Streben nach ihm. Über diesem Streben und Verlangen wird die Gegenwart vergessen, sozusagen übersprungen. Die Gegenwart ist nur noch das Desiderieren des Zukünftigen, das seinerseits erst wirklich Gegenwart sein wird, ein ewiges Heute[3]. Das Vergessen

---

[1] Serm. CXXV, 11: Cum adhuc tecum est quod amissurus es, aut vivus, aut moriens illud dimittis, non potest tecum esse semper: cum ergo adhuc tecum est, solve amorem; ... Tene te ad illum quem non amittis invitus. — De ver. rel. 72: et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum.

[2] Serm. CCCII, 3: sed quomodo diligitur temporalis (sc. vita) ab amatoribus suis, sic diligamus aeternam (vgl. Ep. 127, 4).

[3] Conf. XI, 13.

der Gegenwart, das gleichzusetzen ist mit der Umwandlung des gegenwärtigen Lebens in ein Erwarten des zukünftigen[1], ist das Vergessen seiner selbst. Serm. CXLII, 3: Et amandus est Deus ita ut, si fieri potest, nos ipsos obliviscamur. Dieses Vergessen hat das menschliche Leben an sich, sofern es im appetere seinen Grundmodus zu sein hat, und es ist nicht ein Vergessen schlechthin, sondern ein Vergessen an etwas, an das jeweils Erstrebte. Das Sich-an-die-Welt-Vergessen[2] ist die Zerstreuung, aus der gesammelt ich mich erst wieder auf die Suche nach mir selbst und der eigenen Fragwürdigkeit begeben kann. Das Vergessen ist als solches aber ein existentielles Ziel. Sich-finden ist gleich Gott-finden. In dem Desiderieren der Ewigkeit, das das amare ist, vergesse ich mich selbst. Das Begehren, das seinen Ursprung in der Rückbezogenheit auf sich selbst durch die Verkoppelung mit dem beatum esse velle hat, schlägt um und vergißt sich an das Begehrte. Der Begehrende ist nur noch im Begehren. Der in der caritas Liebende ist nur noch in der zukünftigen Ewigkeit. In diesem Vergessen hört er auf, er selbst zu sein, ein Einzelner. Seinen Seinsmodus der Sterblichkeit verliert er, ohne Gott oder ewig zu sein. Er ist im Seinsmodus des Von-Zu, wobei das Von über dem Zu vergessen ist. In diesem Vergessen des Von-wo-aus ist die Vergangenheit auch vergessen. In der Ausspannung (extentus) auf das, was ante, vor ihm ist und zugleich noch nicht (nondum) ist, vergißt und verachtet er mit der Vielheit der Welt auch seine eigene weltliche Vergangenheit. Das Futurum der Zeitlichkeit wird aus einem Zukünftigen notwendig ein Gegenwärtiges und dann Vergangenes. Aber diese absolute Zukunft ist das schlechthinnige Bevorstehen, das durch keinerlei menschliche Verhaltungen in die menschliche Sterblichkeit hereingezogen werden kann. Als dieses Bevorstehende kann die Zukunft nur erhofft oder gefürchtet werden[3]. Auf sie ist der Mensch ausgespannt, die Absolutheit ihrer Zukünftigkeit kann nicht zerstreuen (non distentus sed

---

[1] Daß diese Umwandlung möglich ist, hängt zusammen mit A.s Zeitinterpretation, die die Vergangenheit und Zukunft nur als in der Gegenwart seiend versteht (vgl. Zusatz I). Conf. XI, 26: Tempora sunt tria; praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. — 37: Non igitur longum tempus futurum quod non est, sed longum futurum longa expectatio futuri est; neque longum praeteritum tempus quod non est, sed longum praeteritum longa memoria praeteriti est.

[2] Serm. CXLII, 3: Quis ergo est iste transitus? oblita est anima se ipsam, sed amando mundum: obliviscatur se, sed amando artificem mundi.

[3] Erhofft in der Zugehörigkeit zu Gott, die die caritas gibt, gefürchtet in dem Verfallensein an die Welt, dem der Tod ein Ende macht. So ist der Glaube des Christen durch die Hoffnung bestimmt, und erst dadurch, daß das Geglaubte erhofft und geliebt wird, ist er christlich (vgl. Glaube der Dämonen, Ep. CXCIV, 11).

033094

extentus)[1]. Dieses extentus-sein, das wahre inhaerere Deo, wird erreicht in der Selbstvergessenheit, im Sich-Überspringen: transcendere. Dieses Überspringen springt aus der Gegenwart über in die absolute Zukunft. Ioan. Ev. tr. XX, 11: Nemo eum (Deum sc.) attingit nisi qui transierit se. Die Abfragung des eigenen Seins auf seinen Bestand führt dazu, das eigene Sein nur im Abnehmen, im Verschlungenwerden von der Zeit zu sehen[2]. Ioan. Ev. Tr. XXXVIII, 16: Nach einer längeren Erörterung über das non esse der Zeit: ut ergo et tu sis, transcende tempus. Das Überspringen ist also gerade das Überspringen der Zeitlichkeit. Wenn wir die Zeit vergessen, vergessen wir unsere Sterblichkeit, wir vergessen uns selbst über der Ewigkeit. Der transitus ist gerade das Vergessen. Er springt über von sich auf das außer ihm. Dieser transitus ist strukturell immer notwendig, wenn die Liebe als Begehr gefaßt wird. Serm. CXLII, 3: Quis ergo est iste transitus? Oblita est anima se ipsam, sed amando mundum: obliviscatur se, sed amando artificem mundi. Das Überspringen springt so von dem Vergehenden, das ständig in der Gefahr des amitti steht, hin zu dem schlechthin Unverlierbaren[3]. Übersprungen wird das Menschliche als solches.

Der Umschlag des amor sui in die schlechthinnige Selbstverleugnung im inhaerere Deo, das der transitus des Selbst als Vergessen des Selbst ist, ist zu verstehen nur aus der Bestimmung des amor als appetitus, dieser spezifischen Stellung des Menschen zu seinem eigenen bonum, das als Korrelat des appetitus prinzipiell außerhalb des menschlichen Lebens gesucht wird. Auch in der caritas lebend, ausgespannt auf die desiderierte Zukunft, bleibt der Mensch isoliert von dem, was ihm sein eigentliches Sein gibt, bleibt bedürftig. Die caritas vermittelt zwischen Mensch und Gott (wie die cupiditas zwischen Mensch und Welt). Aber sie vermittelt erst, sie ist nicht Ausdruck einer ursprünglich vorgegebenen Zugehörigkeit. Jedes Begehren aber bestimmt sich nach dem Begehrten und ist ihm verfallen. Dieses Verfallen an das Desiderierte besagt, daß der Weg zu sich selbst, dessen Ausgang unter dem Zeichen der griechischen Autarkie stand, umschlägt in diese „pseudochristliche" Selbstverleugnung. (Der Grund für diesen Terminus kann erst im zweiten Teil, vgl. S. 35, deutlich werden.) Das Suchen nach dem bonum ist ein

---

[1] Conf. XI, 39: non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt, non distentus sed extentus, non secundum distentionem, sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis.

[2] Conf. IX, 10: devorans tempora, devoratus temporibus.

[3] De ver. rel. 72: Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum.

033094

extentus)[1]. Dieses extentus-sein, das wahre inhaerere Deo, wird erreicht in der Selbstvergessenheit, im Sich-Überspringen: transcendere. Dieses Überspringen springt aus der Gegenwart über in die absolute Zukunft. Ioan. Ev. tr. XX, 11: Nemo eum (Deum sc.) attingit nisi qui transierit se. Die Abfragung des eigenen Seins auf seinen Bestand führt dazu, das eigene Sein nur im Abnehmen, im Verschlungenwerden von der Zeit zu sehen[2]. Ioan. Ev. Tr. XXXVIII, 16: Nach einer längeren Erörterung über das non esse der Zeit: ut ergo et tu sis, transcende tempus. Das Überspringen ist also gerade das Überspringen der Zeitlichkeit. Wenn wir die Zeit vergessen, vergessen wir unsere Sterblichkeit, wir vergessen uns selbst über der Ewigkeit. Der transitus ist gerade das Vergessen. Er springt über von sich auf das außer ihm. Dieser transitus ist strukturell immer notwendig, wenn die Liebe als Begehr gefaßt wird. Serm. CXLII, 3: Quis ergo est iste transitus? Oblita est anima se ipsam, sed amando mundum: obliviscatur se, sed amando artificem mundi. Das Überspringen springt so von dem Vergehenden, das ständig in der Gefahr des amitti steht, hin zu dem schlechthin Unverlierbaren[3]. Übersprungen wird das Menschliche als solches.

Der Umschlag des amor sui in die schlechthinnige Selbstverleugnung im inhaerere Deo, das der transitus des Selbst als Vergessen des Selbst ist, ist zu verstehen nur aus der Bestimmung des amor als appetitus, dieser spezifischen Stellung des Menschen zu seinem eigenen bonum, das als Korrelat des appetitus prinzipiell außerhalb des menschlichen Lebens gesucht wird. Auch in der caritas lebend, ausgespannt auf die desiderierte Zukunft, bleibt der Mensch isoliert von dem, was ihm sein eigentliches Sein gibt, bleibt bedürftig. Die caritas vermittelt zwischen Mensch und Gott (wie die cupiditas zwischen Mensch und Welt). Aber sie vermittelt erst, sie ist nicht Ausdruck einer ursprünglich vorgegebenen Zugehörigkeit. Jedes Begehren aber bestimmt sich nach dem Begehrten und ist ihm verfallen. Dieses Verfallen an das Desiderierte besagt, daß der Weg zu sich selbst, dessen Ausgang unter dem Zeichen der griechischen Autarkie stand, umschlägt in diese „pseudochristliche" Selbstverleugnung. (Der Grund für diesen Terminus kann erst im zweiten Teil, vgl. S. 35, deutlich werden.) Das Suchen nach dem bonum ist ein

---

[1] Conf. XI, 39: non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt, non distentus sed extentus, non secundum distentionem, sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis.

[2] Conf. IX, 10: devorans tempora, devoratus temporibus.

[3] De ver. rel. 72: Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum.

Suchen nach dem Leben, das keinen Tod kennt, nach der vollen Wirklichkeit des eigenen Lebens, das durch kein amittere bestimmt ist[1]. Dieses Leben ohne Tod ist Gott, geliebt und gesucht wird Gott qua aeternitas. Diese Ewigkeit ist das absolut Zukünftige; begehrt der Mensch die volle Wirklichkeit des eigenen Lebens, so sucht und begehrt er sich als Zukünftigen und liebt nicht das Ich-Selbst, das er in der irdischen Wirklichkeit vorfindet. Selbsthaß und Selbstverleugnung haßt und verleugnet das gegenwärtige, vorgegebene, sterbliche Ich. Kriterium des recte und male amare ist nicht die absolute Selbstverleugnung, sondern Selbstverleugnung um des Ewigen willen, das uns erwartet. Ioan. Ev. LI, 10: noli amare in hac vita ne perdas in aeterna vita . . . Si male amaveris, tunc odisti: si bene oderis, tunc amasti. Gottliebe und Selbstliebe gehen zusammen, widerstreiten sich nicht etwa. In der Gottesliebe liebt der Mensch sich, den Zukünftigen, in seiner ersehnten Zugehörigkeit zu Gott, d. h. sich als den, der ewig sein wird[2]. Pseudo-christlich ist diese Selbstverleugnung, weil sie nicht aus dem Bewußtsein der eigenen Kreatürlichkeit und der Insuffizienz alles Menschlichen schlechthin entspringt, an das einmal der Ruf Gottes zum Glaubensgehorsam ergangen ist, und das fortan jede Eigenständigkeit als καυχᾶσθαι (Paulus) empfindet, sondern weil sie nur die letzte, sich selbst überspringende Konsequenz eines begehrenden Liebens und Suchens des eigenen bonum ist. Und nur weil der Mensch nicht se ipso bono beatus est (Civ. Dei XII, 1, 2), d. h. das sibi sufficere nicht hat, muß er sich suchen und im Suchen sich selbst über das bonum vergessen; und er kann sich verlieren, wenn er sich an die bona der Welt vergißt. Der appetitus also ist die Grundstruktur des Seienden, das sich selbst nicht hat, das in der Gefahr steht, sich selbst zu verlieren[3]. In der Gottverlassenheit wird der Mensch an das extra se getrieben und verliert sich an es[4].

Der amor erhofft mit der Ewigkeit zugleich seine eigene Erfüllung. Diese Erfüllung ist das videre, ein spezifischer, und für A. ausgezeichneter Modus des Habens. Dieses Sehen wird zum frui,

---

[1] Conf. I, 21.

[2] De trin. XIV, 18: Qui ergo se diligere novit, Deum diligit: qui vero non diligit Deum, etiam si se diligit, quod ei naturaliter inditum est, tamen non inconvenienter odisse se dicitur, cum id agit quod sibi adversatur.

[3] Civ. Dei XII, I, 2: Ille vero (sc. Creator) qui non alio sed se ipso bono beatus est, ideo ipse miser non potest esse quia non se potest amittere. Der appetitus hat gerade die Funktion, das bonum der beatitudo herbeizuschaffen.

[4] Serm. XCVI, 2 (vgl. Anm. 1, S. 14). Serm. CCCXXX, 3: Quisquis enim dimisso Deo amaverit se Deumque dimiserit amando se, non remanet nec in se, sed exit et a se.

033095

zum Genießen. In der absoluten Ruhe und Festigkeit des ewigen Lebens ist der Bezug zu Gott das ruhige Genießen. In diesem Genießen ist Gott für die Menschen erst eigentlich da. Bei Paulus ist die Liebe die einzige Verhaltung, die außerhalb der Alternative von Glauben und Sehen steht und daher einmal schon auf Erden das „Band der Vollkommenheit" — sie allein hebt die Gottverlassenheit des Menschen wirklich auf, d. h. sie ist kein appetitus, sondern Ausdruck für die Zugehörigkeit zu Gott — und sie „höret nimmer auf", weil in ihr und nur in ihr die Kreatürlichkeit des Menschen, sein Weltsein wirklich überwunden ist. Er erstrebt und verfällt nicht dem, was er liebt, sondern er verwandelt sich in es. Selbstverleugnung ist also dort nicht Selbstvergessen, sondern ist gerade im Sündenbewußtsein, in dem Bewußtsein der eigenen Vergangenheit, aus der man erlöst ist, wirklich und wirksam. A. aber sagt entweder, daß die caritas einst größer sein wird, wenn sie sehen wird[1], d. h. sie wird zum frui werden, oder aber er sagt auch direkt, daß sie aufhören wird, wenn der Mensch hat und hält, sieht und genießt, was er hier liebt und begehrt[2]. Die ausschlaggebende Bedeutung, die die ἀγάπη für Paulus als Möglichkeit der Vollkommenheit schon ἐν κόσμῳ τούτῳ hatte, hat sie für A. gerade nicht. — Im frui, im ruhigen Sein-bei, hört die Liebe auf, findet sie Erfüllung. Jeder amor ist ein Streben nach dieser Erfüllung. Die Erfüllung ist die beatitudo, die nicht im amare besteht, sondern im frui dessen, was geliebt, erstrebt wird. De civ. Dei VIII, 8: nemo tamen beatus est, qui eo quod amat non fruitur. Nam et ipsi qui res non amandas amant, non se beatos amando putant sed fruendo. Das Genießen selber ist das sichere und ungestörte Sein bei der ersehnten Sache. Das Streben ist in dem Sein-bei zu seinem Ziel gekommen, es strebt nicht mehr weiter, sondern verweilt. Eine Sache ist dann um ihrer selbst willen erstrebt, wenn an ihr das Streben zur Ruhe kommt. De doctr. christ. I, 4: Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter se ipsam. Das Ziel des amor ist das bonum, bei dem der amor als solcher gerade aufhört zu sein. Der amor ist nur um des frui bono willen, nur um des Zieles willen, an dem er aufhört. Sein Ende ist entweder das Verfallensein an die Welt — das nie ein wirkliches Ende ist, weil der Tod auch diese Welt verlieren läßt, also aus dem ruhigen Verfallensein zurückruft — oder das Sein in der aeternitas, das fern von allem Tun ein ruhiges Genießen ist.

---

[1] Retr. I, VII, 4: ne forte putaretur caritatem Dei non futuram esse maiorem quando videbimus facie ad faciem.

[2] Civ. Dei VIII, VIII: nemo tamen beatus est, qui eo quod amat non fruitur. Das beatum esse erfolgt non amando sed fruendo.

Das menschliche Leben, dessen beatitudo im transire und oblivisci herausgeworfen ist in die absolute Zukunft, ist eingespannt in dieses Um-Willen. Von dem letzten Ziel des amor her, um dessentwillen er nur ist, sind alle irdischen Güter verstanden. Der amor strebt nur zu diesem letzten Ziel und erstrebt alles andere, d. h. Irdische nur um dieses Zieles willen. Das Um-Willen drückt die Beziehung aus, in der alles zu Liebende steht, und nur dem summum bonum fehlt diese Beziehung zu den anderen bona, weil es im Aufhörenlassen des amor alle Bezüge abbricht. Diese absolute Isolierung des höchsten Gutes wird ausgedrückt durch das propter se ipsum, das eigentlich zugleich eine Negierung des propter enthält, das immer weiter weist. Das frui ist nur in dieser negativen Bestimmung zu erklären, weil es außerhalb aller menschlich-irdischen Kategorien steht. Es ist nicht für andere, es ist nur für sich selbst. Jeder amor ist eingespannt in dieses Um-Willen, d. h. er liebt das summum bonum propter se ipsum und die bona, sofern sie zu dem summum bonum bringen können. Der Weg zur beatitudo, der der amor ist, geht zum frui über das uti. Das Was des uti bestimmt sich nach dem fruendum, nach dem rechten Was des Genießens. De doctr. christ. I, 3: Illae (sc. res) quibus fruendum est, beatos nos faciunt. Istis quibus utendum est tendentes ad beatitudinem adiuvamur[1]. Die caritas, verhaftet dem summum bonum, hat einen Bezug zur Welt nur, sofern die Welt brauchbar ist für ihr letztes Ziel. Im uti der Welt ist die Welt auf Gott bezogen[2]. Als gebrauchte verliert sie für den Menschen ihre Eigenständigkeit und damit auch die Gefahr, in der cupiditas an sie zu verfallen. Die richtige Beziehung zur Welt ist das uti: utendum est hoc mundo non fruendum (De doctr. christ. I, 4).

Die caritas, eingespannt in das Um-Willen, äußert sich in dem richtigen uti und frui. De mor. eccl. I, 15: Caritas vero ipsa non potuit significari expressius quam quo dictum est „propter te". Sie ist das rechte Ergreifen dieses propter. In dem propter ist die Zugehörigkeit des Menschen zur Welt aufgehoben — die Welt ist nunmehr nur die gebrauchte, und die Welt ist zugleich wieder für ihn da, eben als zu brauchende. Das durch die caritas bestimmte Leben hat ein Ziel, das prinzipiell außerhalb der Welt und somit auch außerhalb der caritas selber liegt. Die caritas ist nur der Weg zu dem letzten Ziel, der Ausdruck für die Eingespanntheit in das Um-Willen. In dieser zielhaften Ausgerichtetheit hat sie in einem provisorischen

---

[1] Doctr. christ. I, 4: Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter se ipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est.

[2] Vgl. Anm. 1.

033096

Sinn die aeternitas, und die Welt als gebrauchte verliert den Charakter des Furchtbaren und erhält zugleich in dieser Relativierung ihren Sinn wieder. Jede Liebe als Begehr ist bestimmt durch ein Ziel, d. h. sie steht stets in der Alternative des uti und frui[1]. Die caritas selber desideriert das frui nur[2], sie ist es nicht; das Genießen, das ruhige Sein bei dem Ersehnten, die wahre perfectio liegt in der Zukunft[3]. Das Ersehnte der caritas ist ewig und vermittelt somit die absolute Furchtlosigkeit. Da die aeternitas ein zukünftiges bonum ist, um dessentwillen allein das irdische Leben und sein Streben einen Sinn hat, ist der Tod selber relativiert. Der Tod ist gestorben[4], d. h. er hat die Bedeutung für den Lebenden verloren. Mit der Furchtlosigkeit ist die Freiheit gewonnen, die ein Freisein von der Furcht des Verlustes ist[5]. Weil das eigene Leben, sofern es ein wahres Leben ist, als zu erstrebendes bonum in die Zukunft hinausprojiziert ist, hat es die potestas über sich selbst wiedererlangt, nämlich über sich selbst als Zukünftiges. Seine potestas auf Erden besteht im Erstrebenkönnen. Wir sahen vorher, daß diese Projektion in die absolute Zukunft nur möglich ist, weil das eigene Leben als Korrelat des appetitus angesetzt ist. Die Problematik der mangelnden Verfügbarkeit des Lebens über sich selbst, die vom Todeserlebnis her in Sicht kam, ist also hier in dem caritas-Begriff wieder „gelöst". Die caritas kennt keine Furcht mehr, weil sie keinen Verlust mehr kennt und weil der Tod in diesem Zusammenhang wieder nur als das äußerste κακόν eines Lebens erscheinen kann, das durch cupiditas bestimmt ist. Für das durch caritas bestimmte Leben handelt es sich nicht nur darum, sich mit dem Tod abzufinden, sondern mit dem Leben[6]. Mit dem Leben und der Welt findet die caritas sich im uti durch die Freiheit ab. Diese Freiheit ist bestimmt als Freisein von Furcht. Dieses Freisein tritt ein erst in der zukünftigen aeternitas[7]. Die negative Bestimmung der libertas als Freisein-von entspricht dem oben besprochenen Ideal des sibi sufficere. Das menschliche Leben auf Erden ist

---

[1] De doctr. christ. I, 34: Nam si neque fruitur neque utitur, non invenio quemadmodum diligat (Deus sc.!).

[2] Solil. I, 13: caritas qua videre perfruique desiderat.

[3] Doctr. christ. I, 43: perfectum sane, quantum in hac vita potest; nam in comparatione futurae vitae nullius iusti et sancti est vita ista perfecta.

[4] Meist durch Bibelworte ausgedrückt. So auch Ioan. Ev. XLI, 13.

[5] De div. quaest. 83, qu. 36, 1. 2: ut caritatis libertas prae servitute timoris emineat.

[6] Das ersieht man am klarsten an einer Stelle, die sich gegen die Stoiker wendet und ihre Art, mit dem Tod fertig zu werden. Ep. Ioan. IX, 2: Sunt enim homines qui cum patientia moriuntur: sunt autem quidam perfecti qui cum patientia vivunt etc.

[7] Ioan. Ev. XLI, 10: nondum tota nondum pura nondum plena libertas, quia nondum aeternitas.

auch in der caritas als Streben nicht unabhängig, es steht in der Furcht, das erstrebte summum bonum zu verlieren. Jedes menschliche Leben ist hier auf Erden zugleich von amor und timor bestimmt[1]. Als liberati werden wir die servi caritatis. Der timor, der aus der caritas entspringt, hat als timor castus die Aufgabe, vor der cupiditas zu schützen. Auch die cupiditas kennt den timor vor Gott, aber als Furcht vor Strafe, so wie sie den Glauben an Gott kennt, aber nicht als Hoffnung und Liebe. Diese Furcht, die nicht aus der Liebe stammt, ist uneigentlich. Der timor castus fürchtet den Verlust des Erstrebten, er gehört der caritas legitim zu[2]. Die Freiheit der caritas ist also wieder eine zukünftige Freiheit, und ihr Freisein auf Erden besteht wieder nur in der Zugehörigkeit zum Ersehnten, das die Liebe vermittelt; ihre Erfüllung ist die Furchtlosigkeit, während der Erfüllung der cupiditas gerade die ständige Furcht beigesellt ist[3], die sie von einem zum anderen in die Zerstreuung treibt und zu unwiderruflicher Versklavung führt.

3. Ordinata dilectio.

Aus dieser ersehnten Freiheit, die in der caritas wirklich ist, wird die Welt verstanden. Die Beziehung zur Welt ist das uti, das freie, von ihr unabhängige sie gebrauchen. In die Struktur des Um-Willen eingespannt, besteht ihre Bedeutung nur noch in der im Gebrauchen gewonnenen Zielhaftigkeit. Die Welt, in ihrer Zielhaftigkeit von dem Strebenden aus gesehen, erhält in dieser Sicht eine spezifische Ordnung, die nur der Ausdruck für den Bezug ist, den der Mensch zu ihr hat und für den Gebrauch, den er von ihr macht. Der Bezug zu einem Ding (res), d. h. zu jedem Seienden ist bestimmt als amor qua appetitus. Der amor zur Welt, geleitet von dem letzten Telos ist sekundärer Natur. Im Erstreben des summum bonum ist die Welt, und zwar die Welt, zu der der amans gehört, in ihrer Eigenständigkeit vergessen. Im Zurückkehren aus der absoluten Zukunft, an die sich die caritas verloren hat, in die Welt als existente Gegenwart hat sie ihre primäre Bedeutung eingebüßt, und die Liebe zu ihr liebt sie nicht mehr um

---

[1] En. in Ps. LXXIX, 13: ad omne recte factum amor et timor ducit: ad omne peccatum amor et timor ducit. Ut facias bene, amas Deum, et times Deum: ut facias malum, amas mundum, et times mundum.

[2] Ep. Ioan. IX, 5: Ipse est timor ille qui introducit caritatem: sed sic venit ut exeat . . . Quis est timor castus? Ne amittas ipsa bona . . . ne recedat a te. — Civ. Dei XIV, IX, 5: hunc enim timorem habet caritas imo non habet nisi caritas . . . non est timor exterrens a malo, quod accidere potest; sed tenens in bono quod amitti non potest. — En. in Ps. CXXVII, 8: castus ergo timor hoc habet; venit de amore etc.

[3] Doctr. christ. I, 42: Inter temporalia quippe atque aeterna hoc interest, quod temporale aliquid plus diligitur antequam habeatur . . . non enim satiat animam, cui vera est et certa sedes aeternitas.

033097

ihrer selbst willen. Mit der absoluten Zukunft aber ist zugleich ein Beziehungspunkt gewonnen, der prinzipiell außerhalb der Welt selbst liegt und von dem aus sie und die Bezüge zu ihr geordnet werden können. Für diese Ordnung ist das summum bonum der einheitliche Leitfaden, das Geordnete ist die Welt des Vorhandenen. Wir sehen, daß in der Suche nach dem eigenen Selbst, die gefaßt ist als Erstreben der wirklichen vita, das Dasein des Menschen selbst zu einem objektiv Vorhandenen wird, zum Korrelat des appetere (De doctr. christ. I, 20). Gerade durch Projektion in eine Zukunft, in der es unzeitlichen Bestand erhält, wird diese „Versachlichung" des Daseins besiegelt. Dem, der aus der absoluten Zukunft die Welt ordnend zurückkommt, wird auch das hier seiende Dasein zu einer res, zu einer in den Bestand des Vorhandenen einordenbaren Sache. Wir müssen also folgende Doppeltheit des amor sui beachten: das se amare, aus dem das se quaerere entspringt, ist prinzipiell verschieden von dem amor sui, der aus der geordneten caritas folgt. Der amor sui ist jetzt nach dem Vergessen an die Ewigkeit ein sekundärer. Über die Stellung des Menschen zu sich selbst wird nicht im amare bzw. odi erst entschieden, sondern der amor und das odium folgen aus der Betrachtung der Welt, deren Ausgangspunkt das summum bonum ist, folgen aus dem betrachtenden Ordnen. Für diesen folgenden amor sui ist das eigene Ich wie alles andere nur eine zu benutzende res für das in der absoluten Zukunft erstrebte wahre Leben. Die Relativierung der Welt ergreift so den Einzelnen mit, sofern er sich als Welt, außerhalb seiner selbst, von dem Erstrebten her „betrachtet". In der dieser Ordnung entstammenden dilectio wird die pseudo-christliche Selbstverleugnung wirklich und wirksam, sie bestimmt das menschliche Leben, das in der caritas dem summum bonum verhaftet ist. In der Ordnung aus der absoluten Zukunft begegnet das Geordnete nur noch als pur Vorhandenes; die Objektivität des Ordnenden, dessen Objektivität der Welt und sich selbst gegenüber garantiert ist durch den amor und sein erstrebtes bonum, läßt sich von der Welt und sich selbst nicht mehr angehen. In dieser Objektivität wird das zu Liebende bestimmt. Die Liebe selbst ist erst eine Folge dieser Bestimmung. Mit der Bestimmung des zu Liebenden geht Hand in Hand der Grad der dilectio, der sich nach der Ordnung richtet, die einem jeden seinen Platz anweist. Ein jeder wird so, weder mehr noch weniger, geliebt als es ihm zukommt[1]. Die dilectio sui et proximi ist also keine erstrebende mehr (der amor erstrebt

[1] Doctr. christ. I, 28: Ille autem iuste et sancte vivit, qui rerum integer aestimator est: ipse est autem qui ordinatam dilectionem habet, ne aut diligat quod non est diligendum, aut non diligat quod est diligendum, aut amplius diligat quod minus

eine Sache um ihrer selbst willen, ist also abhängig von ihr), sondern die Liebe ist hier nur die vom amor vorgezeichnete objektive Verhaltung des in der Welt zwar noch vorhandenen, aber in der absoluten Zukunft lebenden Menschen[1,2]. Die dilectio ist also nicht primär vom Was her bestimmt, sie ist kein appetitus, sondern entspringt aus der geordneten Welt, in der der Ordnende als Geordneter mit einbegriffen ist. Die Ordnung bestimmt das supra nos als das höchste und so zumeist zu Liebende, das nos und iuxta nos (proximus) auf gleicher Stufe stehend und das infra nos, den corpus als das letzte und niedrigste der ordinata dilectio[3]. Der Leitfaden der Ordnung ist das summum bonum, das um seiner selbst willen erstrebt wird. Das eigene Selbst, der Nächste, der eigene Körper, stehen im Bezug des Um-Willen[4]. Die ordinata dilectio ordnet von der eigenen absoluten Zukünftigkeit her nicht beliebig die ganze Welt, sondern in der Relation auf das eigene Ich-Selbst. Diese Relation ist erfahren in der societas mit denen, die auch nur in bezug auf Gott und das summum bonum die beatitudo erreichen können (proximi), und sie ist erfahren in dem, was zum eigenen irdischen Sein gehört, im corpus[5]. Diese Beziehung

---

est diligendum. — De mend. 9: Nam et ipsa dilectio proximi ex sua cuiusque terminum accepit . . . Quomodo ergo quisque diligit tamquam se ipsum, cui ut praestet vitam temporalem, ipse amittit aeternam? . . . non est iam diligere sicut se ipsum, sed plus quam se ipsum: quod sanae doctrinae regulam excedit.

[1] Diese hier eingeführte terminologische Scheidung: amor = appetitus, caritas = Bezug zum summum bonum und dilectio = der aus der caritas entspringende Bezug zu sich und der Welt wurde nur der Verdeutlichung wegen gewählt. A. selber gebraucht die drei Termini für die Liebe durchaus synonym und betont dies sogar wiederholt, so etwa Civ. Dei XIV, VII, 2. Sachlich ist diese Scheidung durchaus berechtigt, terminologisch nicht. — Vgl. für die sachlich mögliche Scheidung wie für den synonymen Gebrauch der drei Termini, die ursprünglich Übersetzungen aus dem Griechischen sind (amor = ἔρως, dilectio = στοργή, caritas = ἀγάπη), HARNACK: Der Eros in der alten christlichen Literatur. Sitzgsber. d. preuß. Akad. d. Wiss. 1918, 85f.

[2] Fragt man, warum es eigentlich überhaupt noch eine dilectio proximi, warum einen ausdrücklichen Bezug zur Welt gibt, so wird man in der Erklärung — abgesehen von der christlichen Tradition der Nächstenliebe als Gottes Gebot — auf einen ganz anderen Zusammenhang geführt, in dem der Liebesbegriff seine Stelle hat, auf einen Liebesbegriff, der gerade gewonnen ist aus dem natürlichen Beisammensein und Aufeinanderangewiesensein der Menschen untereinander. Diese natürliche Beziehung gibt sich schon kund in dem Gesetz: Was du nicht willst das man dir tu, das füg' auch keinem andern zu. Die christliche dilectio wird dann weiter als ein ganz bestimmter und besonders ausdrücklich gewordener Bezug zum Du erklärt. Wir wollen diesen Begriff später im Zusammenhang ausführlicher behandeln und ihn deshalb hier vernachlässigen.

[3] Doctr. christ. I, 22.

[4] Doctr. christ. I, 21: sed quidquid aliud diligendum venerit in animum, illuc rapiatur quo totus dilectionis impetus currit.

[5] Doctr. christ. I, 22: Non autem omnia quibus utendum est, diligenda sunt sed ea sola quae aut nobiscum societate quadam referuntur in Deum sicuti est homo vel angelus; aut ad nos relata . . . sicuti est corpus. 27: id quod sumus et id quod infra nos est, ad nos tamen pertinet, inconcussa naturae lege diligimus.

033098

zu Gott, zum Nächsten und zum Ich-Selbst ist von der Beziehung, die der amor qua appetitus schafft, völlig verschieden und entstammt ganz anderen Zusammenhängen, die wir im folgenden erörtern werden. Für uns kommt diese Relation hier nur in Betracht, sofern sie vom summum bonum aus von außen her betrachtet und geordnet ist. Daß gerade an dieser Stelle die konsequente Herausstellung eines einheitlichen Begriffszusammenhanges, in dem Liebe stets, ob ausdrücklich oder nicht, als appetitus definiert ist, auf so erhebliche Schwierigkeiten stößt und von ganz anderen Zusammenhängen nicht länger isoliert werden kann, ist kein Zufall. Das Begehren seiner selbst, das dem griechischen Autarkieideal entstammt, isoliert den Einzelnen absolut, indem es die Unangewiesenheit, die völlige Freiheit von allem anderen außerhalb des eigenen Selbst erstrebt. Eine ursprüngliche Beziehung zum Nächsten und zur Welt ist damit gerade ausgeschaltet. Die Unursprünglichkeit dieser Beziehung drückt sich aus in der Objektivität der ordinata dilectio. Andererseits ist es genau so wenig zufällig, daß A. auch in diesem Zusammenhang die Nächstenliebe, die die dem Christentum eigentümliche Möglichkeit der Beziehung zur Welt auch in der Gottverbundenheit ist, versucht einzugliedern, und dieser Versuch ist nicht etwa allein von der Tatsache der christlich-biblischen Überlieferung abhängig. Vielmehr läßt die Projektion der beatitudo in die absolute Zukunft, die Unmöglichkeit der perfectio in der Gegenwart das Problem des In-der-Welt-Seins noch einmal auftauchen. Das frui, die schlechthinnige Selbstgenügsamkeit, die die absolute Zukunft vermitteln soll, ist griechischen Ursprungs; aber das Daß der absoluten Zukunft, die Bestimmtheit des weltlichen Lebens von der Zukunft her ist spezifisch ungriechisch. Ist die Zukunft im Desiderieren in die Gegenwart gezogen, da sie als begegnendes bonum erwartet wird, so ist sie durch den Tod doch absolut geschieden von der existenten Gegenwärtigkeit der Welt, und es bleibt dem Menschen nur das Sich-Ausspannen auf sie (extentum esse) und das Sich-Abfinden mit der Welt, das in der dilectio geleistet werden soll. Der Versuch, die Nächstenliebe aus dieser absoluten Zukunft herzuleiten, muß scheitern an der Nutzlosigkeit der dilectio proximi für den amor appetens, der die ganze Welt in ein Um-Willen einspannen möchte, und an der daraus entspringenden Objektivität der ordinata dilectio.

Der Nächste hat seinen Platz im Geordneten neben dem Ich-selbst. Er steht mit ihm auf gleicher Stufe. Daraus ergibt sich, daß ich ihn lieben muß wie mich selbst. Seinen Platz in der Ordnung als Nächster erhält er durch die Tatsache, daß auch er Deo frui kann[1]. Der

[1] Doctr. christ. I, 30: Omnium autem qui nobiscum frui possunt Deo, partim eos diligimus quos ipsi adiuvamus, partim eos a quibus adiuvamur.

Nächste ist Nächster nur, insofern er sich in dieselbe Relation zu Gott stellt wie ich mich selbst. Er ist nicht mehr erfahren in den konkret weltlichen Begegnungen — etwa als Freund oder als Feind —, sondern er ist im vorhinein als Mensch schon in eine Ordnung hineingestellt, die über die Liebe entscheidet. Jede Liebe, eingespannt in das Um-Willen kann nur frui (bzw. zum frui streben) oder uti. Die Liebe zum Nächsten und sich selbst ist bestimmt durch das uti[1]. Das uti besagt aber nicht etwa, daß die Person zum Mittel wird, sondern ist nur der Index für die Relativierung, die die Ordnung schafft, die also schon vor der Liebe besteht. Nicht in der Liebe wird über das Sein des anderen entschieden, sondern vor ihr. Aus der absoluten Zukunft kommend hat der Mensch sich außerhalb der Welt gestellt und sie geordnet. In der Welt lebend hat er die ordinata dilectio, d. h. er liebt sie, als wäre er nicht in der Welt, sondern wäre der Ordnende. Er hat das Unverlierbare und steht außerhalb aller Gefahr, das gibt ihm seine Objektivität[2]. Diese Objektivität wendet sich gegen ihn selbst wie gegen die anderen; mit demselben Recht, mit dem er sich gerichtet hat, richtet er den Nächsten. De doctr. christ. I, 28: Omnis peccator in quantum peccator est, non est diligendus[3]. Diese Objektivität hat derjenige, der sich von der Welt, d. h. aber immer zugleich von der Welt und sich selbst, nicht mehr angehen läßt. Das Vergessen seiner selbst wird hier in einem eminenten Maße wirklich. Die pseudochristliche Selbstverleugnung ist am Ziel.

Wir sind bei der Betrachtung der dilectio proximi auf eine Liebe gestoßen, die nicht mehr appetitus ist. A. spannt auch sie in diesen Zusammenhang ein, indem er sie als sekundär erklärt und sagt, jede Liebe stünde vor der Alternative des uti oder frui. Trotz dieser Bestimmung ist in diesem Zusammenhang der Sinn dieser dilectio unverständlich, unverständlich, aus welchen Ursprüngen sie da sein kann. In jeder Erörterung der dilectio proximi spielt ein fundamental andersgearteter Liebesbegriff herein, dem wir im folgenden nachgehen wollen.

---

[1] Doctr. christ. I, 20: Itaque magna quaestio est, utrum frui se homines debeant, an uti, an utrumque . . . Si enim propter se fruimur eo; si propter aliud utimur eo. Videtur autem mihi propter aliud diligendus. Quod enim propter se diligendum est, in eo constituitur vita beata; cuius etiamsi nondum res, tamen spes eius nos hoc tempore consolatur.

[2] Doctr. christ. I, 30: Hinc efficitur ut inimicos etiam nostros diligamus: non enim eos timemus, quia nobis quod diligimus auferre non possunt.

[3] Doctr. christ. III, 24. Solil. I, 7: Et homines sunt et eos amo non eo quod animalia sed eo quod homines sunt; id est ex eo quod rationales animas habent, quas amo etiam in latronibus. — Civ. Dei XIV, VI: ut nec propter vitium oderit hominem, nec amet vitium propter hominem; sed oderit vitium amet hominem.

033099

Zusatz 1 zum ersten Teil (S. 12).

Die Identität der Ewigkeit drückt Augustin in Conf. XI, 13 durch den gnostischen Terminus von der stans aeternitas aus, der hier aber seines spezifisch mystischen Sinnes entkleidet ist (vgl. für Augustins Gebrauch mystischer Termini, in dem diese ihres ursprünglichen Sinnes entkleidet werden, KARL HOLL: Augustins innere Entwicklung, S. 24, Preuß. Akad. d. Wiss. — MAX ZEPF: Augustins Konfessionen, S. 28, Heidelb. Abh. z. Philos. 9). Conf. XI, 13: Quis tenebit illud (sc. cor), . . . ut paululum stet, et paululum rapiat splendorem semper stantis aeternitatis, et comparet cum temporibus numquam stantibus, et videat esse incomparabilem (vgl. PLOTIN: Enn. III, 7, 3: Ὃ οὖν μήτε ἦν, μήτε ἔσται, ἀλλ' ἔστι μόνον, τοῦτο ἐστὼς ἔχον τὸ εἶναι . . . ἐστὶν ὁ αἰών).

Die Zeit, die niemals still steht, wird gemessen an den Dingen, an denen sie vorbeieilt und sie ist nur, insofern sie gemessen werden kann (Conf. XI, 18. 21). Gemessen aber kann nur die Gegenwart werden, daher ist nur, was praesens ist, und die Ewigkeit ist das ewige Heute (XI, 16). Aber gemessen soll sie wieder nur werden als das jeder Befragung ständig Entfliehende. In der ewigen Gegenwart ist die ganze Zeit simul (XI, 16: Anni tui omnes simul stant, quoniam stant). Es wird gefragt, an welchem spatium wir die Zeit messen können, und es wird nach dem Orte gefragt, an dem sie sozusagen aufbewahrt ist. Dieser ist die memoria. Die memoria ist das praesens des Nicht-mehr (iam non) wie die exspectatio das praesens des Noch-nicht (nondum) ist (Conf. XI, 26. 37. 35: Non ergo ipsas quae iam non sunt, sed aliquid in memoria mea metior quod infixum manet). Nur in diesem Zum-Praesens-bringen ist Zeit (vgl. PLOTIN: Enn. III, 7, 9: Ἔστι γὰρ ὅλως τὸ πρότερον καὶ ὕστερον τὸ μὲν χρόνος ὁ εἰς τὸ νῦν λήγων, τό δὲ ὕστερον ὃς ἀπὸ τοῦ νῦν ἄρχεται). Das Leben aber lebt ständig ex illo quod nondum est per illud quod spatio caret in illud quod iam non est (XI, 27).

Zusatz 2 zum ersten Teil (S. 15).

Es ist wichtig, sich klarzumachen, daß dieser ganze Zusammenhang von libido, foris, sibi sufficere durchaus aus der Tradition stammt, und zwar von PLOTIN. Die ὄρεξις führt zu dem ἔξω, hat daher nicht das αὐτεξούσιον (Enn. VI, 8, 4[1]). Jede πρᾶξις handelt in das ἔξω hinein und kann daher nicht das ἐφ' ἡμῖν haben (VI, 8, 2). Sie ist nie καθαρὸν, sondern μικτὸν und οἷον σύνθετόν τι (sc. ἐκ διαφορᾶς καὶ οὐσίας, VI, 8, 12). Schon Aristoteles, der von demselben Freiheitsbegriff — μὴ βίᾳ (Nik. Eth. 1110a 1) — ausgeht[2], kennt diese Fragwürdigkeit der πρᾶξις, und er bringt 1110a 11 schon den Terminus μικταὶ πρᾶξεις, ohne sich allerdings schroff zu entscheiden. Die Bedürftigkeit, das ἐνδεὲς εἶναι, läßt den Menschen angewiesen sein auf das ἔξω[3], das auch hier mit der Welt identifiziert ist. Das ἐφ' ἡμῖν ist erst da, wo die ὄρεξις zur Ruhe gekommen ist (Enn.

---

[1] Enn. VI, 8, 4: Καίτοι ζητήσειεν ἄν τις, πῶς ποτε τὸ κατ' ὄρεξιν γιγνόμενον αὐτεξούσιον ἔσται τῆς ὀρέξεως ἐπὶ τὸ ἔξω ἀγούσης καὶ τὸ ἐνδεὲς ἐχούσης.

[2] Nik. Eth. 1110a 1: δοκεῖ δὲ ἀκούσια εἶναι τὰ βίᾳ ἢ δι' ἄγνοιαν γιγνόμενα, βίαιον δὲ οὗ ἡ ἀρχὴ ἔξωθεν. Vgl. Enn. VI, 8, 1: Ἑκούσιον μὲν γὰρ πᾶν, ὃ μὴ βίᾳ μετὰ τοῦ εἰδέναι, ἐφ' ἡμῖν δέ, ὃ καὶ κύριοι πρᾶξαι.

[3] Vgl. Anm. 1, S. 29.

VI, 8, 2[1]), und es steht im νοῦς; das heißt, entfernt von jedem πράττειν ist die Freiheit das ruhige Selbstsein. Der νοῦς hat seine ἀρχή, das, von wo aus er zu seinem Sein kommt, nicht in einem ἔξωθεν wie die ὄρεξις, sondern ἐν τῷ ἀγαθῷ, das zu ihm gehört. So führt das ἐφ' ἡμῖν nicht εἰς τὴν ἔξω, ἀλλ' εἰς τὴν ἔντος ἐνέργειαν καὶ νόησιν καὶ θεωρίαν αὐτῆς τῆς ἀρετῆς (VI, 8, 6). Nur die absolute Unbedürftigkeit, in der auch das völlig Isolierte (μονούμενα VI, 8, 15) sein εἶναι hat, macht das αὐταρκές[2] aus. — Augustin hat also den Ansatzpunkt für die Erörterung über die Freiheit, wie sie uns in De lib. arb. vorliegt, sichtlich der griechischen Tradition entnommen: die ursprüngliche ideale Isoliertheit des Menschen von seiner Welt, zu der erst durch die ὄρεξις bzw. die libido eine Brücke geschlagen ist, in der er das ihm eigene ἀγαθὸν nicht findet, abhängig von ihr ist, weil sie ja ἔξω ist, und er nicht gesehen ist in einem ursprünglichen, jedem Freiheitsproblem schon vorgegebenen Zusammenhang mit ihr. Nur darf man darüber nicht vergessen, daß der existentiell leitende Grund Augustins für diese Erörterung die Furcht ist, während bei PLOTIN davon zwar die Rede ist, sie aber nicht den eigentlichen Antrieb darstellt.

---

[1] Enn. VI, 8, 2: εἰ δὲ τὴν ὄρεξιν παύσας ἔστη καὶ ἐνταῦθα τὸ ἐφ' ἡμῖν, οὐκ ἐν πράξει τοῦτο ἔσται, ἀλλ' ἐν νῷ στήσεται τοῦτο· ἐπεὶ καὶ τὸ ἐν πράξει πᾶν, κἂν κρατῇ ὁ λόγος, μικτὸν καὶ οὐ καθαρὸν δύναται τὸ ἐφ' ἡμῖν ἔχειν.

[2] Nik. Eth. 1097b 15: τὸ δ' αὐταρκὲς τίθεμεν δ μονούμενον αἱρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ.

033100

Zweiter Teil.

Creator – creatura.

1. Creator verstanden als Ursprung der creatura.

Den aus dem appetitus entspringenden amor sui bezeichneten wir als sekundär für das aus der Ewigkeit zurückkehrende betrachtende Ordnen. Dem appetitus und seiner Struktur gemäß wurde der amor sui und mit ihm die dilectio proximi übersprungen, d. h. ihrer eigenen ursprünglichen Bezogenheit wurde weiter nicht nachgegangen, sondern sie wurde nachträglich von dem erreichten summum bonum aus eingeordnet. Die ursprüngliche Bezogenheit des amor sui, der unausdrücklich die Orientierung für die zu ordnende Welt abgibt, kann in der ordinata dilectio nur fortbestehen, wenn sie keinen begehrenden Bezug hat. Dies glaubten wir in der Aufweisung der spezifischen Sinnwidrigkeit der Selbst- und Nächstenliebe innerhalb des appetitus-Zusammenhanges zeigen zu können. Auch der appetitus rechnet mit einem amare, das eine nicht begehrende Bezogenheit ausdrückt, selbst wenn er es in der ordinata dilectio nur als einen zu ordnenden Bestand einbezieht. Um diesen amor in dem ihm zugehörenden Zusammenhang verstehen zu können, gehen wir noch einmal auf den ursprünglichen Ansatz amor qua appetitus zurück.

Die Rückverkoppelung des appetitus (vgl. S. 7) durch das beatum esse velle hat der appetitus seinem eigenen Strukturgesetz gemäß aufgehoben, indem er die beata vita nach vorne warf und sie als ein bonum von außen her erwartete. Diese Aufhebung war notwendig, da jedes Begehren in die Zukunft gerichtet ist und durch das Sich-Vergessen-an (vgl. S. 18) strukturiert ist. Mit dieser Aufhebung ist zugleich jeder nicht begehrende Bezug des Menschen abgeschnitten, und die Erfahrungsmöglichkeiten des Menschen sind beschränkt auf das zu erwartende, aus der Zukunft her begegnende bonum oder malum. Damit aber die beata vita des appetitus überhaupt aus der Zukunft her erwartet werden kann, muß sie v o r jedem begehrenden Bezug, der als solcher sich ja schon immer auf die Zukunft richtet, schon erfahren sein. Dieses Schon-erfahren-sein der beata vita drückt sich in dem Rückweisungscharakter, den auch der amor qua appetitus

hat, aus. Diese Rückweisung weist zurück auf die Vergangenheit, aus der her erst die beata vita in den Blick des Begehrens tritt, d. h. aus der her das Begehren sie erst in die Zukunft werfen konnte. Wir sehen also, daß sich in der Rückverkoppelung des appetitus selber schon eine doppelte Bezogenheit des Menschen zu seiner eigensten Seinsmöglichkeit aussprach: der begehrenden Bezogenheit, die wir bislang allein verfolgten, tritt die erinnernde entgegen, und zwar so, daß die erinnernde erst die begehrende möglich macht, wenn sie auch im Begehren selber wieder vergessen ist. Die beata vita ist also garantiert durch die memoria, und zwar eine memoria, die über die innerweltliche Vergangenheit hinausweist, da sie eine beata vita erinnert, die in diesem Leben, das eine einzige miseria ist, nicht hatte erfahren werden können. Die Möglichkeit dieses Erinnerns wird nachgewiesen durch eine Parallelisierung mit der Erinnerung an erlebte eigene Zuständlichkeiten. Daß die Zuständlichkeit sich verändert, besagt nichts gegen die Möglichkeit, sie sich als erfahrene wieder ins Gedächtnis zu rufen[1]. (Conf. X, 30: Nam gaudium meum etiam tristis memini sicut vitam beatam miser.) Mit dieser Parallelisierung aber ist über den Modus der außerweltlichen Erinnerung schon etwas ganz Bestimmtes ausgesagt: erinnert wird die beata vita nicht als pur Vergangenes, das als solches für das faktische Leben unverbindlich ist, sondern die beata vita ist als die noch erinnerte Vergangenheit eine Möglichkeit der Zukunft (wie auch die Freude in der Traurigkeit als wieder realisierbare oder eintreffende Möglichkeit des jetzt traurigen Lebens verstanden und aus der Erfahrung erinnert wird). Nur sofern sie in diesem spezifischen Möglichsein und aus einer Vergangenheit, die vor aller irdisch-weltlichen liegt, erinnert wird, kann sie der Grund alles menschlichen Strebens werden[2]. Die Vergangenheit wird durch die memoria als möglich wieder erfahrbare präsentiert, d. h. sie wird in die Gegenwart gezogen und verliert dadurch den Charakter des endgültigen „Vorbei". Die Vergangenheit wird in der memoria deshalb gerettet,

---

[1] Conf. X, 30: Augustin stellt die Frage: Wie erinnere ich die beata vita und antwortet: Numquid sicut meminimus gaudium? Fortasse ita. Nam gaudium meum etiam tristis memini sicut vitam beatam miser: neque umquam corporis sensu gaudium meum vel vidi vel audivi . . . sed expertus sum in animo meo quando laetatus sum; et adhaesit eius notitia memoriae meae. 31: Quae quoniam res est quam se expertum non esse nemo potest dicere, propterea reperta in memoria recognoscitur, quando beatae vitae nomen auditur.

[2] Conf. X, 31: Ubi ergo et quando expertus sum vitam meam beatam ut recorder eam . . .? 28: Non enim quasi novum credimus, sed recordantes approbamus hoc esse, quod dictum est. (So geht jede Erinnerung vor sich.) 29: Cum enim te Deum meum quaero, vitam beatam quaero. 35: Ecce quantum spatiatus sum in memoria mea quaerens te, Domine, et non te inveni extra eam.

033101

weil sie in diesem Präsentieren zu einem möglichen Zukünftigen wird[1]. Das aber heißt, daß der appetitus nicht absolut freischwebend ist, sondern daß selbst das Im-Begehren-einen-Bezug-stiften nur scheinbar eigenmächtig ist, in Wahrheit abhängig von einer schon vorgegebenen Bezogenheit, die er in seiner Ausgerichtetheit auf die Zukunft immer schon vergessen haben muß. Entsprechend dieser neuen und ursprünglichen Zugangsmöglichkeit zu jenem Ursprung, aus dem die beata vita stammt, fragt der Mensch nicht mehr begehrend nach dem summum bonum, sondern in der Suche nach der beata vita, si quaerit beata esse infirma anima, quaerit unde beata sit sancta anima (Ioan. Ev. XXIII, 5).

In diesem Erinnern ist der Mensch einmal über sich selbst, d. h. über den ihm zur Verfügung stehenden innerweltlichen Erfahrungskreis hinausgewiesen, und er ist ferner gerade zu der letzten Grenze der Vergangenheit hingewiesen, d. h. zu seinem letzten Ursprung. Zu der memoria kommt der Mensch amore amoris Dei[2]. Das Suchen nach der memoria ist zugleich die Flucht vor der dispersio. Amore amoris Dei ist das Suchen geleitet, weil es die eigentliche confessio ist, die im recordari besteht. Also nicht das Begehren der beata vita führt zur memoria, obgleich auch sie erst hier entdeckt und vor allem garantiert werden kann, sondern das suchende Fragen nach dem eigenen Ursprung, nach dem qui fecit me. Conf. X, 12: Transibo ergo et istam vim naturae meae gradibus ascendens ad eum qui fecit me; et venio in campos et lata praetoria memoriae. In der memoria wird die beata vita vorgefunden; durch sie hat der Mensch einen Bezug zu seinem eigensten Sein, das sein Ursprung ist. Indem die creatura eine Vergangenheit erinnert, die vor aller irdisch-menschlichen Erfahrungsmöglichkeit liegt, bietet sie die äußerste Grenze der menschlichen Vergangenheit dar, das eigene „Von-wo-aus".

In der Abhängigkeit des appetitus von dem beatum esse velle spricht sich eine tiefere und fundamentalere Abhängigkeit aus, als sie der appetitus seinem eigenen Sinn nach je entdecken kann. Diese Abhängigkeit in ihren Konsequenzen zu verstehen, ist die Aufgabe dieses Kapitels.

Die Abhängigkeit, die sich schon in der Rückverkoppelung des appetitus aussprach, ist die Abhängigkeit der creatura vom Creator. Daß der Mensch in seinem Begehren durch das beatum esse velle

---

[1] Conf. X, 14: et ipse contexo praeteritis atque ex his etiam futuras actiones et eventa et spes, et haec omnia rursus quasi praesentia meditor.

[2] Conf. II, 1: Recordari volo transactas foeditates meas ... Amore amoris tui facio istuc, recolens vias meas ... et colligens me a dispersione ...

von einer beata vita abhängig ist, die er innerhalb seines irdischen Lebens nie hat erfahren können, und daß diese beata vita wiederum das allein Bestimmende seines irdischen Seins ist, besagt, daß er in seinem Sein abhängt von etwas außer ihm; und da diese beata vita erinnert wird, obgleich nicht aus dem innerweltlichen Erfahrungszusammenhang, ist dieses „außer-ihm" identisch mit einem „vor-ihm". Das „außer-" und „vor-ihm", das, was vor ihm war, ist der Creator[1], der nur insofern in ihm ist (in me), als er sich in der memoria als Streben nach der beata vita kundgibt. Erst in dem Rückbezug auf den Creator kann die creatura das Bestimmende ihres Seins haben, denn in ihm ist schon vor der actio creati die ratio creandi hominis[2]. Nur im Rückbezug auf den Ursprung hat die jeweilige dilectio ihren Sinn, weil in ihm, in dem die rationes sempiternae sind, der Sinn, und zwar der unvergängliche alles irdischen Seins ist.

De Civ. Dei XII, I, 2: Ita quamvis non omnis beata possit esse creatura . . . ea tamen quae potest, non ex se ipsa potest, quia ex nihilo creata est, sed ex illo a quo est. Die beata vita ist nur in dem redire auf das eigene Von-wo-aus erreichbar[3]. Das redire ad se ist identisch mit dem redire ad Creatorem. Der Mensch liebt sich selbst, indem er sich auf Gott als seinen Schöpfer bezieht. Wie auch der appetitus, der nach der beata vita strebt, seinen Sinn erst aus der Erinnerung erhält, die hinter das irdisch-weltliche Leben zurückreicht, so erhält die creatura in ihrer Kreatürlichkeit ihren Sinn überhaupt erst vom Creator, der vor ihrem Geschaffensein als ihr Ursprung da war. Denn der Ursprung ist, sofern er als Creator früher ist als das creatum, immer schon da; und da die creatura ohne diesen Ursprung nichts wäre, ist die Rückbezogenheit dasjenige, was sie als Seiendes allererst konstituiert. Diese Vorgegebenheit gründet in der Tatsache der Kreatürlichkeit des Menschen. Das creatum esse besagt, daß die creatura ihr Sein nicht von sich selbst her hat, sondern von Gott als dem Sein schlechthin, dem summe esse[4]. Das redire ad Deum ist das Rückbezogensein auf das eigene

[1] Conf. I, 2: Non ergo essem, Deus meus, non omnino essem, nisi esses in me. An potius non essem, nisi essem in te. 9: Tu autem, Domine, qui et semper vivis et nihil moritur in te, quoniam ante primordia saeculorum et ante omne, quod vel ante dici potest, tu es . . . et apud te rerum omnium instabilium stant causae et rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines et omnium irrationalium et temporalium sempiternae vivunt rationes.

[2] De Gen. ad Litt. VI, 16.

[3] Serm. CXLII, 3: confundatur ut redeat, quae se iactabat ne rediret. Superbia ergo impediebat animae reditum . . . Revocatur ad se anima, quae ibat a se. Sicut a se ierat, sic a Domino suo ibat.

[4] De mor. Manich. II, 1: Das summe esse ist zugleich das primitus esse.

033102

Sein[1], und jede creatura ist nur, sofern sie diese Rückverbundenheit mit dem eigenen Ursprung hat[2]. Diese Bezogenheit ist keine willkürlich gestiftete, sondern der Ausdruck der Abhängigkeit der creatura qua creatura. Auch der appetitus machte den Menschen abhängig, und zwar von dem Was des Begehrens (siehe Teil I). Aber nicht nur, daß er diese Abhängigkeit aus der spezifischen Mangelhaftigkeit des Lebens erst gestiftet hat, diese Abhängigkeit ist immer von der Zukunft her bestimmt als dem erwarteten bonum oder malum. Die Abhängigkeit der creatura aber gründet gerade in der Rückbezogenheit, also in dem Bezug auf das eigene Von-wo-aus. Das Sein ist der Ursprung, dem sie verhaftet bleibt und den sie nicht etwa erst stiftet. Und das Signum dieses Verhaftetseins ist die Erinnerung an den Ursprung. Sehen wir von dem Creator-creatura-Zusammenhang rückwärts auf den appetitus, so wird verständlich, warum wir die aus ihm entspringende Selbstverleugnung eine pseudo-christliche nennen durften (siehe S. 19); nämlich insofern in dem ursprünglichen Ansatz der Rückverkoppelung, die allerdings im Fortgang wieder völlig verdeckt wurde, schon eine Intention auf das Verständnis des Menschen als a Deo creatum esse liegt.

Die creatura ist, was sie ist, erst geworden. Die Struktur ihres Seins ist das fieri und mutari (Conf. XI, 6). Der Creator ist das Sein schlechthin[3], und als dieses Sein das, was prinzipiell ante omnia ist. Conf. XI, 6: Quidquid autem factum non est, et tamen est, non est in eo quidquam quod ante non erat, quod est mutari et variari. Die Mutabilität des kreatürlich Seienden ist ein ihm spezifischer Seinsmodus, der weder esse noch non esse ist, sondern dazwischen liegt. Jedes Seiende, das gemacht ist, das in sein Sein erst hat gerufen werden müssen, ist nicht Sein schlechthin, sondern ist nur in Beziehung zum Sein[4]. Dieses Sein selbst ist das völlig Unveränderliche. Die creatura bezieht sich also auf ein Sein, das seiner wesentlichsten Struktur nach ihr entgegengesetzt ist, und bezieht sich doch auf es als ihr Sein im Sinne der sempiterna ratio. Das Leben gesehen in seiner Mutabilität und zugleich als das, was nicht nichts ist, sondern entsteht und

[1] De lib. arb. III, 21: Si enim magis magisque esse volueris, ei quod summe est propinquabis. 20: videbis te in tantum esse miserum, in quantum non propinquas ei quod summe est . . . et ideo tamen te esse velle, quoniam ab illo es qui summe est.

[2] En. in Ps. LXXV, 8: Tamdiu est aliquid homo, quamdiu illi haeret a quo factus est homo. Nam recedens ab illo, nihil est homo.

[3] De lib. arb. III, 6: ea sola intuebar quae in creatura eius (sc. Dei) fiunt; non autem quae in ipso; non enim ea fiunt, sed sunt sempiterna (vgl. Conf. XI, 6).

[4] De Gen. ad Litt. IV, 34: Et ideo dum ipse manet in se (sc. Deus) quidquid ex illo est retorquet ad se; ut omnis creatura in se habeat naturae suae terminum, quo non sit quod ipse est.

vergeht, hat das Sein, wodurch und woraufhin es ist, nicht in einem einfachen Besitz, sondern ist nur in bezug auf es[1]. Selbst die Mutabilität des Seienden kann nur sein, sofern sein esse immutabile ist[2]. Einmal in die Existenz gerufen hat es weder die Möglichkeit, zum nihil zu werden[3], noch ist es als daseiendes schon Sein im radikalen Sinne, d. h. ewiges Sein[4]. Es ist überhaupt nicht Sein, sondern immer nur so oder so sich verhaltendes Seiendes, dem das ewige permanere in se (De mor. Manich. II, 3) gegenübergestellt ist. Das Seiende ist gesehen in der vollen Konkretion des menschlichen Lebens, aus dem Nichts kommend, dem Nichts zueilend. Die Mutabilität dieses Lebens, das nicht nichts ist, ist nur in der Rückbezogenheit, und es kann diese Bezogenheit noch einmal ausdrücklich ergreifen in der caritas (siehe Abschn. 2). Abgesehen davon aber ist diese Bezogenheit konstitutiv für die menschliche Existenz und ist indifferent in ihrer Vorgegebenheit gegen caritas und cupiditas.

Der Seinsmodus des sich beziehenden Seienden ist gekennzeichnet durch imitari. ~~Darin drückt sich das Bezogensein habituell aus, denn aus dieser imitatio kann kein Seiendes heraus.~~ Auch das Schlechte ist noch in der Abhängigkeit des perverse imitari[5]. Es gibt wohl eine Pervertierung, die aus dem ex nihilo factum esse entspringt, aber einmal ins Sein gerufen, gibt es keinen absoluten Abfall von dem eigenen Ursprung, nur ein Sichentfernen (appropinquare nihilo[6]). Das Sichverhalten des Seienden, dem das einfache Sein Gottes, das als Sein schon identisch ist mit allen seinen möglichen Verhaltungen, entgegensteht, ist durchgängig bestimmt von diesem imitari. De mor. Manich. II, 8: Nihil est autem esse quam unum esse. Itaque in quantum quidque unitatem adipiscitur, in tantum est . . . nam simplicia per se sunt; quae autem non sunt simplicia, concordia partium imitantur unitatem et tantum sunt in quantum assequuntur. Die imitatio besagt also erstens die Grundstruktur der Verhaltungen

---

[1] Als ex nihilo factum kann es deficere. De Civ. Dei XII, VIII: Hoc scio naturam Dei . . . nulla ex parte posse deficere; et ea posse deficere quae ex nihilo facta sunt.

[2] De Trin. VIII, 5: Qua propter nulla essent mutabilia bona nisi esset incommutabile bonum.

[3] Ibid.: Avertendo enim se a summo bono amittit animus ut sit bonus animus; non autem amittit ut sit animus.

[4] Conf. VII, 17: Et inspexi caetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem quoniam abs te sunt; non esse autem, quoniam id quod es non sunt.

[5] Conf. II, 14: Perverse te imitantur omnes qui longe se a te faciunt et extollunt se adversum te. Sed etiam sic te imitando iudicant creatorem te esse omnis naturae. 13: Nam et superbia celsitudinem imitatur; cum tu sis unus super omnia Deus excelsus.

[6] De Civ. Dei XIV, XIII, 1: Nec sic deficit homo ut omnino nihil sit . . . Relicto itaque Deo, esse in semetipso, hoc est sibi placere, non iam nihil esse est, sed nihilo appropinquare.

033103

dieses Seienden auch da, wo scheinbar eine Abkehr vorliegt, die dann in Wahrheit nur eine Pervertierung ist, und sie kann zweitens bestehen in der ausdrücklichen Aneignung dieser vorgegebenen Struktur in der Liebe[1], die dann den Rückbezug realisiert.

Der Bezug der creatura zum esse ist der Bezug zum Creator. Der Creator ist vor jedem möglichen creatum, er ist vor der Welt, die in ihrem faktischen Bestand erst aus der sempiterna ratio entstanden ist[2]. Weil die Welt und damit jedes creatum erst entsteht, ist sein Sein bestimmt durch fieri, es wird, es hat einen Anfang. Damit ist es aber schon der Mutabilität unterworfen, es ist und war nicht immer, was es ist, sondern ist es erst geworden. Was aber erst geworden ist, einmal nicht war, hat auch ein Ende, es wird einmal nicht mehr sein[3]. Das esse, von dem her es ist, ist ewig. Es ist vor dem Seienden und wird nach ihm sein. Es ist ante in dem doppelten Sinne: es war vor dem Geschaffenen (ante omnia), und es ist vor dem Geschaffenen als das, was nach ihm noch bevorsteht, und worauf es hier zulebt[4]. Diese Doppeltheit des ante ist für die creatura entdeckt durch die memoria, die ja als ein Präsentieren der Vergangenheit bestimmt ist: Die Vergangenheit ins Präsens der eigenen Existenz gerufen, wird von neuem zu einer erfahrbaren Möglichkeit des eigenen Seins. Daher kann das Sichzurückbeziehen auf den eigenen Ursprung, der im Rückbezug als das schlechthin Umfassende gilt, zugleich ein se referre ad finem werden, wie es ein redire ad Creatorem war. Und erst hier bekommt die Doppeltheit des ante ihren eigentlichen Sinn: es ist als ante für den Rückbezug zugleich das Von-wo-aus und das Worauf-hin. In der Ansetzung des Seins als ewiges wird also für das zeitlich Seiende Anfang und Ende im Sich-auf-das-eigene-Sein-beziehen vertauschbar. Das esse ist als immutabile zugleich die äußerste Grenze der Vergangenheit und die der äußersten Zukunft. Der Creator bleibt als identisch derselbe, unabhängig von dem, was er schafft. Es gibt für ihn keine Zeit, im Sinne der zeitlichen Erstreckung[5]; d. h. seine Zeit ist die Ewigkeit, das ewige Heute, die absolute Gegenwart. Die creatura ist zeitlich bestimmt durch das Faktum des Gewordenseins. Mit ihrer Mutabilität ist zugleich die

[1] Expos. Ep. ad Gal. XXIV: credendo dilexerunt, diligendo imitati sunt.

[2] Ep. Ioan. tr. I, 5: ipse enim semper erat et est; nos non eramus et sumus. De Gen. ad Litt. II, 17: Quemadmodum ergo ratio qua creatura conditur, prior est in Verbo Dei quam ipsa creatura quae conditur.

[3] En. in Ps. CXXXIV, 6: Est enim et vere est et eo ipse quod vere est, sine initio et sine termino est ... De Civ. Dei XIII, IX: Idem ipse igitur simul et moriens est et vivens: sed morti accedens, vita cedens.

[4] Conf. XI, 39: Vgl. Anm. 1, S. 19.

[5] Von dem operari Dei, das simul ist, gilt non intervallis temporum sed connexione causarum (Gen. ad Litt. V, 12).

Zeit geschaffen[1]. Nur durch Erinnerung und Erwartung kann sie die zeitliche Erstreckung ihres Seins als präsentierte Vergangenheit und Zukunft zu einem Ganzen zusammenfassen und sich damit dem ewigen Heute, der absoluten Gegenwärtigkeit der Ewigkeit nähern. Daß die Vergangenheit als Vergangenheit nicht mehr auf immer verloren, sondern durch die memoria in die Gegenwart zurückgebracht werden kann, macht die große Macht (vis) der memoria aus (Conf. X, 26 u. 14). In diesem Zur-Gegenwart-bringen der Vergangenheit wie der Zukunft fallen wirklich beide in der Gegenwart zusammen. Daß die äußerste Vergangenheit und die äußerste Zukunft als ante de facto im redire ad se, im Zurückkehren zu dem eigenen Sein, zusammenfallen, gibt der creatura ihren Anteil am immutabile esse. Das sterbliche Leben lebt, indem es der letzten Grenze, dem Tode zulebt, hin zu seinem letzten Ursprung. Und erst dieses Zur-Gegenwart-machen des ganzen Lebens gibt der creatura die Möglichkeit der participatio an der aeternitas[2]. Die Vergegenwärtigung in Erwartung und Erinnerung, in der die letzte Grenze der Zukunft identisch wird mit der der Vergangenheit, macht die Zeit und das Verhaftetsein der creatura an sie zu nichte. Dadurch, daß das Vergegenwärtigen der memoria die Vergangenheit als Gegenwart und damit zugleich eine Identifizierung der Vergangenheit mit der absoluten Zukunft als schon gehabte und wieder begehrte Möglichkeit bereitstellt, wird für das faktisch existierende Leben, das im Rückbezug auf den Creator nach dem eigenen Sein fragt, Anfang und Ende seines Lebens vertauschbar. Aus dem Phänomen der Vertauschbarkeit entsteht für uns die Frage erstens nach dem leitenden Seinsbegriff, der es ermöglicht, daß das eigentliche Sein des Menschen zu etwas Umfassendem werden kann, dem ante in jenem doppelten Sinn von Anfang und Ende, und zweitens nach der Beschaffenheit des Lebens in dieser Welt, das die Möglichkeit gibt, im redire ad se nach etwas zu fragen, das in dieser Welt gerade nicht erfahrbar ist. Denn das eigentliche esse der creatura ist niemals dem weltlichen Leben immanent, sondern es liegt prinzipiell vor der Welt, es ist der Ursprung, der selber nicht mehr weltlich ist. Was ist das

---

[1] Civ. Dei XI, VI: Si enim discernitur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est: quis non videat quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret, cuius motionis et mutationis cum aliud atque aliud, quae simul esse non possunt; cedit atque succedit, in brevioribus vel productioribus morarum intervallis tempus sequeretur? (vgl. De Gen. ad Litt. V, 12).

[2] Ioan. Ev. XXIII, 5: beatitudinem tamen eius qua fit beata ipsa anima, non fieri nisi participatione illius vitae semper vivae, incommutabilis, aeternaeque substantiae, quae Deus est.

033104

für eine Welt, in die die creatura hereingeboren ist und die für sie doch nicht das ursprünglich Bestimmende ist?

Diesen beiden Fragen entsprechen bei Augustin zwei völlig heterogene Intentionen. Die Bestimmung des Seins ist geleitet von der griechischen Auffassung von Sein = dem immer Seienden = dem Bestand habenden[1]. Dieses Sein aber ist, wie wir sehen werden, nichts anderes als der ewige Strukturbestand der Welt. Die Frage nach der Welt dagegen ist geleitet von der christlichen Intention, die alles weltlich Bestehende als Geschaffenes begreift, also ihm gerade nicht Ewigkeit zuspricht, und von der spezifisch christlichen Kosmosinterpretation, in der Welt wiederum verstanden ist als die von Menschen konstituierte Menschenwelt[2]. Aus diesem doppelten Ansatz ergibt sich sachlich folgende Schwierigkeit: einmal ist das Sein, nach dem die creatura fragt, gerade der Strukturbestand der Welt, in den die creatura selber hereingenommen ist. Andererseits fragt, dem christlichen Verständnis von Welt entsprechend, die creatura in der Frage nach dem eigenen Sein sich sozusagen aus der Welt heraus. Unsere Aufgabe ist es zu zeigen, wie aus diesen beiden Intentionen Augustins Bestimmung des Creators und der Ewigkeit als dem doppelten ante erwächst. Dabei ist von vornherein zu betonen, daß für die Beziehung creatura-Creator der christliche Weltbegriff der weitaus wichtigere ist. Wir werden aber dem aus der griechischen Tradition stammenden Seinsbegriff, sofern er sich bei Augustin in der Auffassung der Welt als universum wiederfindet, dennoch genauer nachgehen müssen, um die eigentümliche Abbiegung des anderen Begriffszusammenhanges, aus der erst die Bestimmung des doppelten ante erwächst, verstehen zu können.

Das Sein ist in dem Zusammenhang der griechischen Tradition der Kosmos in seiner Totalität, der als identischer bestehen bleibt, unabhängig von der Variabilität seiner Teile. Jeder Teil des Kosmos ist nur, insofern er Teil ist und als solcher Anteil hat am Ganzen[3]. Conf. IV, 15: Tantum dedisti eis, quia partes sunt rerum, quae non sunt omnes simul, sed decedendo ac succedendo agunt omnes universum cuius partes sunt[4]. Zwar das universum ist simul[5], nur die partes

[1] De mor. Man. II, 8: Esse enim ad manendum refertur.

[2] Vgl. RUD. BULTMANN: Die Eschatologie des Joh.-Evangeliums. Zwischen den Zeiten 1928, H. 1, S. 4ff.

[3] Conf. III, 15: Turpis enim omnis pars est suo universo non congruens.

[4] De Trin. V, 11: Quae magnitudo utique primitus magna est, multoque excellentius quam ea quae participatione eius magna sunt ... hoc est enim Deo esse quod est magnum esse (vgl. vorige Anm.).

[5] De Gen. ad Litt. V, 45: Sicut autem in ipso grano invisibiliter erant omnia simul, quae per tempora in arborem surgerent: ita ipse mundus cogitandus est, cum Deus simul omnia creavit, habuisse simul omnia, quae in illo cum illo facta sunt ...

entstehen und vergehen, aber zu diesem simul steht der einzelne Teil in keinerlei übersehbarer Beziehung, da er als entstehender und vergehender das simul als simul gar nicht fassen kann[1]. Von dieser Unfaßbarkeit des simul wird dann die spezifische Zeitlichkeit der pars verstanden. Sie gründet in diesem Zusammenhang gerade nicht in der Mutabilität und Vergänglichkeit der creatura, sondern in dem pars-totum-Verhältnis. Zeit ist nur, weil für die pars das simul ein Nacheinander ist. Sie ist also im Gegensatz zu dem simul der Ewigkeit das Nacheinander dessen, was eigentlich zugleich ist. Diese Ewigkeit ist der Strukturbestand des universum. Denn, wenn es auch als Geschaffenes wieder vergeht, so ist vergänglich an ihm nur die figura, nicht die natura[2]. Das besagt hier: unabhängig vom Entstehen und Vergehen des Einzelnen bleibt die Unvergänglichkeit der Harmonie, in der das Einzelne seinen Platz hat. Die Zeit ist die Form, in der die pars das universum begreift[3]. Simul ist nur das universum, die pars selber entsteht und vergeht. Der Teil ist simul nur in seinem strukturhaften Bestand: zum Universum zu gehören. Er realisiert sich für sich im Universum durch die Zeit. Die eigene vita wird so wieder zu einer in partes zerlegbaren[4], immer gemessen und verstanden an der Simultaneität des universum. Die vita wird so der Einmaligkeit und Unumkehrbarkeit des Verlaufs von Geburt zu Tod entkleidet. Das universum ist das schlechthin Übergreifende, gleichgültig gegen jeden seiner Teile. Es ist als das Unveränderliche konstitutiv für die partes, und die partes haben ihren Sinn nur in dieser Eingegliedertheit in das totum. In dieser Eingegliedertheit wird jeder einzelne Abschnitt des Lebens selber wieder zur pars, die als pars nur entstehen kann auf Grund des mangelnden simul des Lebens selber. Esse ist also das Ganze, es ist das Umfassende und Umgreifende, es gibt für es keine Zeit, es ist das ewige Präsens, das alles zugleich präsentiert und so die zeitliche Vergänglichkeit der partes mit umfaßt. Es gibt ferner in diesem universum kein malum, sondern nur

[1] Serm. CXVII, 5: Uno ergo aspectu totum videre non potes. Et quamdiu versas ut videas partes vides. — De Civ. Dei XII, IV: Cuius ordinis decus nos propterea non delectat, quoniam parti eius pro conditione nostrae mortalitatis intexti universum, cui particulae, quae nos offendunt, satis apte decenterque conveniunt, sentire non possumus.

[2] Civ. Dei XX, XIV: mutatione namque rerum non omni modo interitu transibit hic mundus. Unde et Apostolus ait: 1. Kor. 7, 31/32: Figura ergo praeterit non natura.

[3] Conf. XI, 13: et videat longum tempus, nisi ex multis praetereuntibus motibus, qui simul extendi non possunt, longum non fieri; non autem praeterire quidquam in aeterno, sed totum esse praesens; nullum vero tempus totum esse praesens: et videat omne praeteritum propelli ex futuro, et omne futurum ex praeterito consequi; et omne praeteritum ac futurum ab eo quod semper est praesens, creari et excurrere.

[4] Conf. XI, 38: hoc in tota vita hominis, cuius partes sunt omnes actiones hominis.

033105

die an ihrer Stelle geordneten bona, die nur vom singulum als mala erscheinen können[1]. Dieses esse ist als universum weder die Summe der singula, noch das außerhalb diese in ihrer Kreatürlichkeit Schaffende[2], sondern esse ist als ewiger Bestand die ewige gesetzmäßige Struktur, die Harmonie der Teile[3]. Schlecht ist, wer sich dieser vorbestimmten Harmonie entzieht, wer ungehorsam ist der aeterna lex quae impressa nobis est. Eingedrückt ist sie auch jedem singulum, sofern es pars ist, und der beste ist der homo ordinatissimus (De lib. arb. I, 15 u. 18)[4]. Für den Menschen als pars kann es kein redire und kein se referre geben (und so treten auch diese Termini niemals in Zusammenhängen auf, in denen von universum die Rede ist), da esse hier nicht das je eigene Sein (ratio) des Seienden (creatura) ist, zu dem es aus seiner Kreatürlichkeit einen notwendigen Bezug hat, sondern als das schlechthin Umfassende auch gegen den Einzelnen und für ihn das völlig Indifferente bleibt. Die pars hat gar keinen Anfang, auf den sie sich rückbeziehen könnte. Das universum, dessen Universalität für sie unerkennbar bleibt, ist nicht ihr Ursprung, sondern das Übergeordnete, in das sie eingeordnet ist, der ewige Strukturbestand, der auch ihre Struktur bestimmt, aber nicht schafft[5]. Diese Ordnung ist, so wie sie ist in alle Ewigkeit, und ebenso das in ihr Geordnete, gleich ob das Einzelne entsteht und vergeht (vgl. Anm. 2, S. 40). Als dieses Entstehende und Vergehende ist es jederzeit auswechselbar und ergänzbar. Die pars ist nur noch da für die pulchritudo universitatis und nicht mehr für sich selbst. Das eigene Selbst ist als singulum zugleich eingeschlossen und verloren in dem ewig sich gleich bleibenden simul des Universums. Das ante im Sinne des Creator hat hier seinen Sinn verloren. Weder die Welt noch der Creator ist

---

[1] Enchir. de Fide, Spe et Caritate X: sed tamen bona etiam singula; quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo. XI: In qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum et loco suo positum, eminentius commendat bona ut magis placeant et laudabiliora sint dum comparantur malis. — De lib. arb. III, 32: Naturas igitur omnes Deus fecit, non solum in virtute atque iustitia permansuras, sed etiam peccaturas; non ut peccarent, sed ut essent ornaturae universum, sive peccare sive non peccare voluissent.

[2] Wie sehr die Vorstellung vom Universum als dem Umgreifenden und vom Menschen als pars in seiner Umschlossenheit Augustin beherrscht, zeigt gerade eine Stelle, in der die perfectio des Menschen wie alles Geschaffenen schon im Creator gesucht ist, und dennoch der Mensch als pars dem Universum eingegliedert erscheint: Gen. ad Litt. IV, 34: Quoniam rei cuiusque perfectio, non tam in universo cuius pars est, quam in eo a quo est, in quo et ipsum universum est.

[3] De Mus. VI, 30: Turpis enim factus est voluntate, universum amittendo quod Dei praeceptis obtemperans possidebat, et ordinatus in parte est, ut qui legem agere noluit, a lege agatur.

[4] De lib. arb. I, 15: Simul etiam te videre arbitror in illa temporali (sc. lege) nihil esse iustum atque legitimum, quod non ex hac aeterna sibi homines derivarint.

[5] Conf. I, 9: Vgl. Anm. 1, S. 34. — De lib. arb. I, 15: Vgl. Anm. 4.

früher, diese Fragestellung ist sinnlos, da die konkrete Vergänglichkeit des menschlichen Lebens nicht mehr gesehen ist, wenn es als pars gefaßt ist. Dieser Weltbegriff, der aus der griechischen Tradition kommt[1], ist zwar für die späten Schriften A.s gerade nicht der eigentlich zentrale, biegt aber dennoch die Problematik des mundus-Begriffes, den wir jetzt behandeln wollen, und den aus ihm erst zu verstehenden Rückbezug deutlich ab.

De div. quaest. 83. qu. 24: Nihil igitur casu fit in mundo. Hoc constituto, consequens videtur ut quidquid in mundo geritur, partim divinitus geratur, partim nostra voluntate. Am Geschehen in der Welt sind wir nostra voluntate beteiligt. Gott, sofern auch durch ihn geritur, etwas geschieht, ist nicht der Ewige, Allumfassende, uns und unser Tun mit Umschließende, sondern das Verhältnis ist partim-partim. Der mundus ist also der Ort des geri, außerhalb dessen in gewissem Sinne der gerens steht, sei es Mensch oder Gott. Jedenfalls das Geschehen in der Welt wird mit konstituiert von dem Menschen, der in der Welt lebt. Was aber ist diese Welt selbst?

Ep. Ioan. tr. II, 12: Mundus enim appellatur non solum ista fabrica quam fecit Deus, coelum et terram . . . sed habitatores mundi mundus vocantur . . . omnes ergo dilectores mundi mundus vocantur. Die Welt also sind die dilectores mundi. Der Weltbegriff ist doppelt: Welt ist einmal die jeder dilectio mundi vorgegebene Schöpfung Gottes — coelum et terra — und ist zweitens die sich im habitare und diligere konstituierende Menschenwelt[2]. (Für die Bedeutung dieses diligere siehe oben S. 12.) In dem nostra voluntate geri wird aus coelum und terra der mundus im zweiten Sinne. Im Konstituieren der Welt wird die Welt allererst gemacht, aber nicht geschaffen ex nihilo wie bei der Schöpfung, sondern aus der fabrica Dei, aus der Vorgegebenheit der Schöpfung macht der Mensch die Welt und macht sich selbst zu einem der Welt Zugehörigen. En. in Ps. CXLI, 15: Unde mundus peccatores? Quia diligunt mundum, et diligendo inhabi-

[1] Siehe Zusatz.

[2] Vgl. M. HEIDEGGER: Vom Wesen des Grundes (E. HUSSERL-Festschrift, S. 86/87, Halle 1929), wo in der Skizzierung der Geschichte des Weltbegriffes auch der augustinische angedeutet wird. HEIDEGGER unterscheidet ebenfalls zwei Bedeutungen von mundus bei Augustin: mundus ist einmal ens creatum (was sich in unserem Zusammenhang mit der fabrica Dei, coelum et terra, deckt) und andererseits die Welt, verstanden als dilectores mundi. H. interpretiert nur die letztere: „Welt bedeutet demnach: das Seiende im Ganzen, und zwar als das entscheidende Wie, gemäß dem sich menschliches Dasein zum Seienden stellt und hält." Während also seine Interpretation sich allein auf die Erhellung des mundus als habitare corde in mundo bezieht, und der andere Weltbegriff zwar genannt wird, aber ungedeutet bleibt, zielt unsere Interpretation gerade ausdrücklich darauf ab, diese Doppeltheit verständlich zu machen.

033106

tant mundum; quomodo domus dicitur et fabrica, et inhabitantes. Das nostra voluntate geri ist geleitet von der dilectio mundi, in der allererst die Welt, die fabrica Dei, selbstverständliche Heimat für den Menschen wird. Das menschliche Leben selber, das in der Vorgegebenheit der Schöpfung, in die es hineingeboren ist, sich einrichtet, macht die fabrica zum mundus[1]. Das diligere mundum, das Weltlichmachen der Welt gründet in dem de mundo sein (siehe unten Ioan Ev. XXXVIII, 4). So wenig wie die Schöpfung Gottes als solche schon weltlich ist — was dieses „weltlich" eigentlich besagt, sehen wir später — so wenig ist der de mundo schon weltlich. Er hat die Möglichkeit in der Welt nicht beheimatet sein zu wollen und sich damit den Rückbezug auf den Creator ständig offen zu halten. (Noli amare habitare in fabrica, sed habita in fabricatore. En. in Ps. CXLI, 15.) Die Schöpfung Gottes wird vorgefunden, und indem die creatura die Welt vorfindet, findet sie sich selbst vor, de mundo, auch von Gott geschaffen. Erst indem sie aus der Welt ihre Heimat macht, was sie in dem puren Sich-als-von-Gott-geschaffen-Vorfinden nicht ist, wird der mundus gestiftet. Im Gegensatz zu diesem invenire, auf das die creatura auch in jedem facere angewiesen bleibt, steht das freie Schaffen und Erwählen Gottes[2]. In der Angewiesenheit auf das invenire im fabricare der creatura spricht sich die spezifische Fremdheit aus, in der die Welt als eremus für sie in der Vorgegebenheit da ist. Im Gegensatz zum fabricare Gottes, der mundo infusus fabricat und so eine ursprüngliche Bindung an das Geschaffene hat[3], das nur als seine Schöpfung überhaupt existent ist, steht der Mensch dem eigenen fabricatum fremd und von außen gegenüber: das Gemachte ist — im Gegensatz wieder zu dem Schaffen Gottes, das zugleich ein kontinuierliches Erhalten ist[4] — ohne weitere Bindung an seinen faber in der Welt als Ding vorfindlich. Der Mensch kann sich jederzeit von dem selber Gemachten zurückziehen, ohne daß dieses darum aufhörte, vorhanden zu sein. Er steht außerhalb (forinsecus) des Geschaffenen und hat als solcher keine Macht über es.

---

[1] Op. Imp. IV, XX: Ipsam denique humanam vitam, qua non secundum Deum sed secundum hominem vivitur, mundum hoc loco appellavit Apostolus.

[2] Act. c. Fel. Man. II, XVIII: omnia quae fiunt et quod quisque facit aut de se est, aut ex aliquo, aut ex nihilo. Homo quia non est omnipotens, de se filium facit: ex aliquo sicut artifex ex ligno arcam ... quia de se quod fecit, nec fecisse dicendus est, sed genuisse. — C. duas ep. Pelag. II, 15: Electionem quippe dixit, ubi Deus non ab alio factum quod eligat invenit, sed quod inveniat ipse facit.

[3] Ioan. Ev. II, 10: Non enim sic fecit (sc. Deus mundum), quomodo facit faber. Forinsecus est arca quam facit, et illa in alio loco posita est, cum fabricatur ... Deus autem mundo infusus fabricat, ubique positus fabricat, et nonrecedit aliquo ...

[4] De Gen. ad Litt. V, 40: Sic ergo credamus ... usque nunc operari Deum, ut si conditis ab eo rebus operatio eius subtrahatur, intercidant.

Die Welt behält also selbst im Sich-einrichten des Menschen in ihr, das sich im fabricare vollzieht, ihre ursprüngliche Fremdheit bei. Da jedes vom Menschen Gemachte dank seiner Machtlosigkeit über es sofort zum Vorfindlichen wird und ihm als Welt gegenübertritt, kann er sich sowohl in der Besinnung auf den eigenen Ursprung von dieser von ihm selbst im habitare erst wohnhaft gemachten Welt zurückziehen, als auch sie im Begehren noch einmal ausdrücklich aneignen. Nicht das fabricare als solches hebt den Fremdheitscharakter der Welt auf und macht den Menschen zu einem der Welt Zugehörigen — das fabricare läßt den Menschen immer noch wesensmäßig außerhalb des fabricatum —, sondern erst die dilectio mundi, in der der Mensch die Welt ausdrücklich zu seiner Heimat macht und aus ihr allein im appetere sein bonum und malum erwartet. Erst hier wird die Welt und der Mensch „weltlich". In einem anderen Sinne findet sich der Mensch auch im Verzicht auf jedes facere ex aliquo und habitare in fabrica, in dem sich die dilectio mundi ausspricht, als der Welt gehörig vor, er ist de mundo, aber nur insofern als er mit ihr und in ihr geschaffen ist[1]. Die Weltlichkeit der Welt ist erst da möglich, wo das facere und diligere des Menschen selbständig, unabhängig von dem puren Geschaffensein eintritt.

In dem notwendigen de mundo sein ist die creatura nur, sofern mundus ist. Ioan. Ev. XXXVIII, 4: Omnes de mundo post mundum; quia prius mundus, et sic homo de mundo: prius autem Christus, deinde mundus. Das invenire beschließt das post in sich. Sofern der Mensch sich nicht in die Welt hineinschafft, sondern in ihr vorfindet, ist er prinzipiell „post", später sowohl als die Welt, in der er lebt, als auch in diesem spezifischen Sinne später als das eigene Sein[2]. Aber in die Welt hereingeboren und so de mundo ist diese Welt in ihrer Vorgegebenheit für ihn als gegenwärtige vorhanden und zugänglich, während das eigene Sein, von dem her er ist, was er ist (die sempiterna ratio)[3], prinzipiell auch vor der Welt liegt, der er als de mundo zugehört. Das eigene Sein ist vor ihm und ist für ihn nur als präsentierte Vergangenheit in der memoria zugänglich. Jedes se quaerere und mögliche se invenire beruht auf dieser Tatsache, als creatum später zu sein als das eigene Sein. Das eigene Sein ist prinzipiell ante, von ihm her ist das Seiende was es ist, und es sucht sich in der Suche nach diesem ante. Das de mundo esse liegt also jeder ausdrücklichen

---

[1] De Gen. ad Litt. V, 45: ita ipse mundus cogitandus est, cum Deus simul omnia creavit, habuisse simul omnia quae in illo c u m illo facta sunt.

[2] Daß er sich selbst auch vorfindet, äußert sich in der Tatsache, daß im Zeugen das ein facere de se und nicht ex aliquo ist, er selber zu solch einem Vorgegebenen wird.

[3] Vgl. Anm. 1, S. 34. Conf. I, 9.

033107

dilectio mundi voraus und besagt die Zugehörigkeit zu dem Reich des Erschaffenen. Das creatum esse bedeutet in bezug auf die Welt für die creatura ein Doppeltes: Sie ist erstens in die Welt hineingeschaffen und so post mundum. In diesem post gründet ihre Abhängigkeit von der Welt, d. h. die Möglichkeit der Verweltlichung. Die Welt ist gewissermaßen das falsche ante — dies wird später auszuführen sein —, denn die creatura ist zweitens von der Welt, insofern als die Welt zu dem Geschaffenen gehört und ihrerseits auf den wahren Ursprung zurückweist. Wir sehen deutlich: das ante ist entsprungen aus diesem creatura-mundus-Zusammenhang; die creatura, in die Welt hineingeschaffen, sucht sich selbst als das, was sie, die als creatum später ist als ihr eigenes Sein, überhaupt erst in dieses In-der-Welt-sein gerufen hat. Dieses suchende Fragen nach dem eigenen Sein ist spezifisch für das Dasein des Menschen, aber nicht für die fabrica Dei, und es gründet in dem beatum esse velle, das seinerseits ja durch die Rückverkoppelung in der memoria auf den Creator hinweist[1]. Welt als fabrica ist in völliger Fraglosigkeit in seinem Sein. Diese Welt allein ist auch vor und nach der creatura da und kennt, wenn auch geschaffen, nicht die spezifische Fragwürdigkeit des eigenen Seins. Und die fabrica kennt diese Fragwürdigkeit deshalb nicht, weil sie zwar mutabilis so doch nicht vergänglich ist. In der Frage nach dem eigenen Sein fragt die creatura — geleitet von dem griechischen Seinsbegriff — nach dem Unvergänglichsein, und dies gerade aus der Erfahrung der Welt als coelum und terra. Primär erfahren ist nicht die Unvergänglichkeit Gottes, sondern die Unvergänglichkeit der Welt. Dies ist ersichtlich gerade aus dem Terminus „post mundum". Denn das, was post ist, unterscheidet sich von dem was ante ist — wie wir oben sahen — immer durch Bestimmtsein von fieri. Wenn Augustin von der Vergänglichkeit der Welt spricht, hat er immer im Sinn die durch Menschen konstituierte Welt (dafür ist am deutlichsten der Terminus saeculum[2], in hoc saeculo usw.), nie etwa die Welt als coelum et terra. Saeculum drückt gerade die Verzeitlichung der Welt aus[3], d. h. aber nicht die Welt, in bezug auf die die creatura post ist, sondern die, die sie in ihrem de mundo sein erst selbst konstituiert. (Für das Hereinziehen der Welt in die Vergänglichkeit des

---

[1] De Civ. Dei XII, I, 2: Ita quamvis non omnis beata possit esse creatura (neque enim hoc munus adipiscuntur aut capiunt ferae, ligna, saxa et si quid huius modi est)...

[2] So z. B. Ep. Ioan. tr. I, 5: vivere in hoc saeculo inter tentationes.

[3] Serm. LXXVI, 9: Amatores suos vorare novit (saeculum sc.) non portare, (vgl. Conf. IX, 10: devorans tempora, devoratus temporibus). — De Gen. ad Litt. V, 38: omnis creatura non ante saecula sed a saeculis. Ab ipsa enim exorta sunt saecula et ipsa a saeculis, quoniam initium eius initium saeculorum est: Unigenitus autem ante saecula per quem facta sunt saecula.

Menschen siehe oben S. 12.) Der terminus saeculi fällt zusammen mit dem Aufhören des genus humanum[1]. — In dem Suchen nach dem eigenen Sein stößt die creatura auf das ante, den Creator.

Aber wir müssen, um das doppelte ante zu verstehen, weiter und konkreter nach der Art des kreatürlichen Lebens fragen. Wir stellen an dieser Explikation der Welt in aller Vorläufigkeit nur fest: Der oben abgehandelte Weltbegriff, in dem Welt so viel besagte wie totum und universum, der seine Ewigkeit der Unveränderlichkeit seines Strukturzusammenhanges verdankt, und in dem der Mensch nicht creatura, sondern pars ist, spielt hier in den mundus-Begriff insofern herein, als er den ursprünglichen Ansatz des Verständnisses der creatura als geschaffen zugleich mit und in der Welt, aus dem das de mundo zu verstehen ist, abbiegt, und Welt wieder als das Prius in seiner Unveränderlichkeit verstanden wird. Damit ist aber das menschliche Leben wieder hereingestellt in die Umschlossenheit von der Welt und nicht gesehen in dem Zugleichsein mit der Welt. Denn dem post mundum des Entstehens entspricht das Weiterdauern nach dem Vergehen.

Das creatum esse hat die Struktur des fieri, des Gewordenseins, und damit die Struktur der Vergänglichkeit überhaupt. Jedes Kreatürliche kommt aus dem Noch-nicht und eilt zu dem Nicht-mehr. Entsprechend dem Kommen aus dem Noch-nicht macht es, sofern es sich überhaupt auf die Suche nach dem eigenen Sein begibt, in der Frage nach dem ante den Rückbezug auf den eigenen Ursprung für sich auf Grund dieses vorgegebenen Bezugs ausdrücklich, und entsprechend dem Eilen zu dem Nicht-mehr bezieht es sich vor auf den Tod (se refert ad finem)[2]. Das Leben vom Noch-nicht zum Nicht-mehr verläuft in der Welt. Die creatura fragt also, indem sie zurück- und vorfragt, über die Welt hinaus, sofern Welt gesehen ist als mitkonstituiert durch den Menschen und damit in ihrem doppelten Gemachtsein, sie fragt in diesem Fragen gerade nach dem schlechthin Nichtkreatürlichen, und d. h. nach dem ante jedes creatum esse. Dieses Über-die-Welt-hinausfragen hat seinen Grund in dem doppelten Nicht, in das das Leben hineingestellt ist und dieses Nicht, Noch-nicht wie Nicht-mehr, bedeutet gerade das Vor bzw. Nach des Lebens in der Welt. Hineingeboren ist das Leben in die Welt, und es verläßt mit dem Tod wieder die Welt, in der es lebte. Das se quaerere kann

---

[1] De bono Coniug. 10: Quid si, inquiunt, omnes homines velint ab omni concubitu continere; unde subsistet genus humanum? ... multo citius Dei civitas compleretur, et accelleraretur terminus saeculi.

[2] Civ. Dei XIX, X: et se ipsam ad eum finem refert (sc. virtus), ubi nobis talis et tanta pax erit.

033108

also doppelt geleitet sein: das Leben kann sich befragen in bezug auf das Woher und in bezug auf das Wohin seines eigenen Daseins[1]. Zwar fragen beide Fragen nach dem Nicht des Lebens (nondum — iam non)[2], aber das Nicht ist ein qualitativ verschiedenes: das Nicht des Noch-nicht bezeichnet den Ursprung und das Nicht des Nicht-mehr den Tod[3]. Das Nicht der Vergangenheit und das Nicht der Zukunft sind trotz der scheinbar selbigen Negativität keineswegs identisch. Die äußerste Grenze der Vergangenheit ist zwar für die creatura das non esse, sofern sie ex nihilo facta est[4], aber sie stößt in ihr gerade auf das ihr zugehörige Sein, sofern sie ja ins Sein gerufen ist, also nicht nur nicht völlig aus dem nihil, sondern zugleich aus dem summe esse qua principium[5] stammt. Vor ihm war also sowohl das höchste Sein wie das absolute Nichts[6], und nur für das de nihilo factum ist Gott das schlechthinnige ante. Jedes andere ante würde wie das ante der Welt nur einen weiter rückweisenden Charakter haben, oder aber die creatura würde genita de Deo sein (wie der Unigenitus) und damit nicht etwas anderes als Gott, sondern consubstantialis[7]. Auch der Unigenitus ist de illo, aber Gott hat ihm gegenüber nicht die Priorität. Er hat keinen Anfang, weil er nicht einmal nichts war. Das principium ist bleibend, es war vor der creatura, aber zu diesem Bleibenden hat sie den ganz bestimmten Bezug des aus ihm Kommens. Das Nicht des eigenen Lebens als Noch-nicht hat eine positive Bedeutung: es steht im Zusammenhang mit dem, was auf das Noch-nicht folgte, dem Geschaffenen, und das Geschaffene ist nur dadurch, daß es diesen Zusammenhang mit dem eigenen Noch-nicht hat, der ihm die Ewigkeit seines Von-wo-aus vermittelt und verbürgt. Das Leben kommend aus dem Noch-nicht „tendiert" zu seinem esse[8]. Das Tendieren liegt schon in dem Faktum beschlossen, daß es aus dem Nichts ins Sein gekommen ist. Das Leben

---

[1] Einmal bezieht sich das Leben zurück auf den Creator, das andere Mal sieht sich das Leben bestimmt vom Tod.

[2] Conf. XI, 27. 17.

[3] Conf. XI, 17: ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse. Das Nicht des Noch-nicht ist das ex nihilo factum esse. Conf. XI, 12 u. 7.

[4] Vgl. De Civ. Dei XII, VIII, siehe Anm. 1, S. 36.

[5] Ioan. Ev. XXXVIII, 11: Ecce quod est esse. Principium mutari non potest: principium in se manet, et innovat omnia.

[6] De nat. boni c. Manich. XXVI: Quia ergo Deus omnia, quae non de se genuit, sed per Verbum suum fecit, non de his rebus quae iam erant, sed . . . de nihilo fecit.

[7] Op. Imp. V, XXXI: quoniam de illo sunt, hoc quod ille sunt, alius nascendo, alius procedendo (sc. Christus et Spiritus); atque ita sunt de illo, ut numquam fuerit ipse prior illis.

[8] Conf. IV, 15: Ergo cum oriuntur et tendunt esse, quo magis celeriter crescunt, ut sint, eo magis festinant, ut non sint; sic est modus eorum (vgl. De mor. Manich. II, 8).

aber, in dem sich das tendere esse vollzieht, hat ein Ende, weil es einen Anfang hatte (das besagt, non omnino est et non omnino nihil est)[1]. Indem das Leben so gerade seinem Ende in dem tendere esse zulebt, lebt es wieder einem, aber von dem ersten verschiedenen non esse zu, und das tendere esse vollzieht sich als Rückbezug auf das eigene Noch-nicht, weil nur in dem Nicht als dem Ursprung zugleich auch der Ursprung des tendere esse überhaupt liegt. Das Noch-nicht des Lebens ist also nicht nichts, sondern bestimmt gerade als Ursprung das Leben in der Positivität seines Seins. Dieser Rückbezug auf das eigene Noch-nicht ist notwendig, weil das Leben in der Welt ein Ende hat. Der Anfang besagte, in die Welt hereinkommen, das Ende besagt, aus der Welt wieder heraus müssen. Der Rückbezug bezieht sich vor die Welt und das Leben in ihr zurück; das, was er vermittelt, ist deshalb unabhängig von dem absoluten Nicht-mehr des Todes. Das Nicht-mehr des Todes weist ursprünglich vor jeder spezifisch christlich-theologischen Ausdeutung nicht auf ein esse hin, in dem die creatura in einem vorgegebenen Zusammenhang steht, sondern es besagt einfach das endgültige Nicht-mehr alles dessen, was das Leben in seiner Vorläufigkeit hat oder ist[2]. Andererseits entsteht auch der Rückbezug nur, weil das Leben vergänglich ist. Erst deshalb weil das Leben ein Ende hat, und zwar ein solches, das mit dem Beginn schon gegeben ist, muß es in der Suche nach dem eigenen Sein den Rückbezug konstituieren. Der Tod ist das äußerste Sich-entfernen von dem eigenen Ursprung, von dem Creator. Das Leben verliert sein Sein an den Tod, wenn es sich entfernt hat von dem Ursprung seines Seins[3]. Die Gefahr des Menschen ist es gerade, dieses notwendige tendere non esse nicht zu sehen, den Rückbezug nicht zu aktualisieren und damit dem Tode, der absoluten und ewigen alienatio a Deo zu verfallen.

Der Mensch wird aufmerksam auf den Ursprung seines Lebens erst durch den Tod. Das ist der Sinn seiner Vergänglichkeit und dies der Sinn der Kreatürlichkeit in dem oben ausgezeichneten Sinn (siehe S. 35 ff.). Der Tod als das Ende des Lebens wirft das Leben zurück auf den Ursprung seines Seins. Jetzt erst verstehen wir das redire in seiner

[1] Conf. VI, 17.

[2] Dies gerade ist der Sinn des ständigen amittere, das als eine Grundstruktur des Lebens im Sinne Augustins im ersten Teil herausgestellt ist.

[3] Dies liegt der Überzeugung zugrunde, die immer wieder an der Interpretation des paulinischen Wortes von dem Tod, der der Sünde Sold sei, zutage tritt, daß nämlich der Tod nicht ein natürliches Faktum sei, sondern die Strafe der Sünde, also selbst verschuldet (vgl. z. B. Serm. CCXXXI, 2). — Civ. Dei VI, XII: Nulla quippe maior et paior est mors quam ubi non moritur mors. Sed quod animae natura, per id quod immortalis creata est, sine qualicumque vita esse non potest, summa mors eius est alienatio a vita Dei in aeternitate supplicii.

033109

vollen Bedeutsamkeit. Das Zurück besagt nicht einen in jedem Fall und für jedes creatum esse beliebig zu vollziehenden Bezug, sondern das Zurück kommt gerade vom Tode zurück und stößt in diesem vom Tode her bestimmten Zurückfragen auf den Creator qua esse. In diesem Fragen versteht das Leben sich als kommend aus dem Sein und eilend zu dem Nichts. Der Ursprung, der anfangs als Noch-nicht negativ verstanden war, schlägt in dem Bestimmtsein vom Tode zu seiner ganzen Positivität um und wird zum esse schlechthin, der Tod, der anfangs angesetzt war als das Nicht-mehr des Seienden, das aus dem Noch-nicht kommt, schlägt um und wird zum absoluten Nichts[1]. Die Zwischenstellung des Menschen zwischen esse und non esse ist jetzt wesentlich zeitlich gesehen, ja es ist die Zeit selbst[2]. Die Zeit ist nicht nur der Index der Vergänglichkeit, sondern Zeit ist selber schon Vergänglichkeit, und sofern das menschliche Leben seine mögliche Positivität nur seiner Vergangenheit verdankt, ist die eigentliche Möglichkeit, die Zeit zu halten, der Vergänglichkeit Einhalt zu tun, die memoria[3], und dies geschieht dadurch, daß in der memoria die Vergangenheit nicht mehr pures Vergangensein, Nicht-mehrsein ist, sondern als präsentierte gegenwärtig ist. Der Tod wirft das Leben zurück auf seinen eigenen Ursprung, d. h. er wirft es vor die Welt zurück (vor seinen Eintritt in die Welt) und damit auf sein eigenes Noch-nicht. In diesem Noch-nicht, das das eigentliche ante ist, verschwindet jede individuelle Unterschiedenheit, die die creatura gehabt hat: der Tod macht in dem Rückwurf idem[4]. Er offenbart das doppelte Nicht des Nicht-mehr und Noch-nicht. Zugleich mit dem endgültigen Nicht-mehr zeigt er, daß wir alle einmal noch nicht waren, und daß in diesem Noch-nicht unseres Seins, in dem was vor uns war, die eigentliche Positivität auch dieses durch den Tod wesentlich bestimmten Daseins liegt. Wir sind nur, sofern wir unmittelbaren Bezug haben zu dem Vor und Noch-nicht unserer Existenz.

Das Ende des Lebens, auf das das Leben sich bezieht, und das es zurückwirft, ist in doppeltem Sinne finis: einmal die finis vitae, das dem Leben immanente Ende seiner selbst, der letzte und radikalste

---

[1] Civ. Dei VI, XII: Nulla quippe maior et peior est mors, quam ubi non moritur mors.

[2] Die Zeit kommend aus dem nondum eilend in das iam non ist als Zeit das tendere non esse (Conf. XI, 17).

[3] Conf. XI, 35: Non ergo ipsas, quae iam non sunt, sed aliquid in memoria mea metior quod infixum manet (vgl. Teil 1, Zusatz I).

[4] Civ. Dei I, XI, 1: Finis autem vitae tam longam quam brevem vitam hoc idem facit. Neque enim aliud melius et aliud deterius, aut aliud maius aut aliud brevius est, quod iam pariter non est.

Index seiner Vergänglichkeit[1], andererseits aber ist finis verstanden als das, wobei das Leben aufhört, und um dessentwillen es überhaupt ist[2]; finis ist gewissermaßen der Punkt, an dem das Leben an die Ewigkeit stößt, ja ist diese Ewigkeit selbst. Die Ewigkeit ist so für das Leben das Ende, das nämlich, wobei es zu seinem Ende gekommen ist. Ende als finis vitae im erstgenannten Sinn stellt das Leben vor sein eigenes ante und hat nur diese gewissermaßen provozierende Bedeutung. Finis selbst ist verstanden als das eigentliche und unwiderrufliche Nichts, dem das Leben dauernd zueilt und vor dem es sich nur im reditus retten kann. In der zweiten Bedeutung wird finis zur Ewigkeit, dem Wobei des Aufhörens in einem radikal positiven Sinne und bietet sich gerade dem verweilenden Schauen und der betrachtenden Ruhe dar. Während also das Leben sich selber einmal in seinem esse als ein auf den Ursprung zurückgeworfenes verstand, versteht es sich hier als ein auf sein esse zueilendes, und diese Bedeutung taucht gerade ständig und ausschließlich dort auf, wo Augustin von dem se referre ad finem spricht. Diese Doppeldeutigkeit des finis entspricht also nicht zwei verschiedenen Zusammenhängen, sondern muß in unserem referre bzw. redire-Zusammenhang selbst begründet sein.

Für das se referre ad finem wird das esse wieder zum ante, und zwar ist dieses ante der Zukünftigkeit inhaltlich genau so gekennzeichnet wie das ante der äußersten Vergangenheit, nämlich als incommutabile sein; nicht aber spielt in diesen Zusammenhang die Reflexion auf die eigene Kreatürlichkeit und Gott als den Creator herein. An dieser Doppeldeutigkeit des finis wird jetzt das uns leitende Phänomen der Vertauschbarkeit von Anfang und Ende (siehe S. 38), die das Leben in der Fragwürdigkeit seiner Existenz, die von dem doppelten Nicht umschlossen ist, erfährt und seine Relevanz für eben dieses Leben noch einmal sichtbar. Die Einsicht in dieses Phänomen ist nur möglich auf Grund der Explikation der Welt, hinter die das Leben zurückfragt, und auf Grund der Aufhellung der Bedeutung von Anfang und Ende als in die Welt hereingeschaffen und aus ihr herausgenommen werden.

Wir sahen zu Beginn dieses Abschnittes, daß bei Augustin eine doppelte, sachlich völlig heterogene Auffassung von Welt vorliegt. Das Leben, gesehen in seiner konkreten Sterblichkeit und Kreatürlichkeit, ist verstanden als ein Leben mit und in der Welt, in der es selbst vorerst weder unabhändig von ihr ist (wie etwa im redire: aus der

---

[1] Für diesen Gebrauch von finis vgl. u. a. Serm. CCCVI, 7 und Civ. Dei I, XI, 1.

[2] Ep. Ioan. tr. X, 5: quidquid propter se et gratis quaeritur, ibi est finis. — Ioan. Ev. CIV, 1. — Zu dem propter siehe Teil I.

033110

Welt an den Ursprung zurückgehen), noch aber die Welt unabhängig von ihm, sondern es ist mitkonstitutiv für die Welt, in der es lebt. Für dieses Leben gibt es Anfang und Ende, als in die Welt und die Existenz hereingerufen, und aus ihr herausgenommen werden bzw. sie verlieren. Es ist hierfür gleich, ob mundus die dilectores mundi besagt, oder überhaupt die fabrica Dei. Denn selbst wenn die creatura die Welt mitkonstituiert, so findet dieses Konstituieren immer statt auf Grund der fabrica Dei, auf Grund der Welt, wie sie als von Gott geschaffene vorgefunden wird, und dies erst ergibt die Möglichkeit, Welt noch einmal in einem ausdrücklichen Sinne zu konstituieren. Fabrica Dei wie mundus werden beide im Tode verlassen: der Mensch verliert durch seine Vergänglichkeit sowohl die Welt, in die er hereingeschaffen ist, als auch die, welche er sich selbst in der dilectio mundi schuf.

Die pars des totum ist qua pars veränderlich und vertauschbar. Das totum, das sie umschließt, ist gleichgültig gegen sie. In seiner Simultaneität aber und Universalität ist das totum ein incommutabile esse, auf das sich der Mensch bezieht. Dieses selbst aber gestattet noch eine doppelte Ausdeutung: Der griechischen Tradition folgend ist das esse nicht im eigentlichen Sinne Creator, sondern der ewige Strukturzusammenhang des Kosmos; der Inbegriff des Seienden gewinnt in der μίμησις Anteil am ewigen Sein. Das redire ad se besagt dann also nicht mehr das Herausgehen aus der Welt, sondern die imitatio Dei wäre schon geleistet in dem rechten Sicheingliedern in die Welt, im homo ordinatissimus, der sich einfügt in das ihn Umgreifende, gemäß dessen er überhaupt nur ist, was er ist, nämlich pars. Ist aber das incommutabile esse von dem de mundo esse prinzipiell geschieden als ante, d. h. ist das incommutabile esse in den Weltbegriff nicht mit eingegangen, sondern als Ursprung der Welt dieser transzendent, so erhält der reditus zwar wieder seine ursprüngliche Bedeutung als Rückgang, aber insofern das Worauf des Bezugs, das eigene Sein als das schlechthin Unveränderliche nach wie vor verstanden ist, ist das esse auch nach wie vor das Umfassende, weil seine Ewigkeit die Zeitlichkeit mitumschließt. Es ist am Ende so, wie es am Anfang war. Das, worauf das Leben zueilt, ist identisch mit seinem Ursprung. Jetzt verstehen wir den Sinn der Doppeldeutigkeit von finis. Se referre ad finem hat nur dann einen Sinn, wenn es Augustin auf das tendere esse ankommt, wo finis zugleich der Ursprung ist, nämlich das umschließende esse, die Ewigkeit schlechthin. Finis in der gewöhnlichen Bedeutung als finis vitae kann in diese zweite Bedeutung nur auf Grund des Seinsbegriffes, der das Sein wieder transzendent faßt und es als solches dennoch Welt und Leben

umfassen läßt, umschlagen. Indem der Tod der creatura ihre Nichtigkeit zeigt — was er nur kann, wenn der Mensch sich nicht als pars versteht —, weist er sie hin auf ihren Ursprung und auf eine mögliche Art, dem Nichts, d. h. ihm, dem Tod zu entgehen. Da dieses Sein Unveränderlichsein ist, wird er selber zu diesem Sein. Das Leben, umfaßt von der Ewigkeit, grenzt am Anfang und am Ende an diese Ewigkeit. Der ursprüngliche Grenzcharakter von Anfang und Ende als äußerster Grenze gegen das Noch-nicht und das Nicht-mehr, aus dem erst der Impuls zu dem se quaerere kam, ist in dem Verlauf der Suche nach dem eigenen Sein umgeschlagen und wird selber zum Begrenzten, nämlich zum Begrenzten von der Ewigkeit. Diese doppelte Begrenzung und Umschließung des Lebens hebt aber seinen Grenzcharakter gerade auf, das aus dem Nichts-kommen und zum Nichts-eilen hat seinen Sinn verloren. Der Tod selber hat seinen Sinn verloren. Diesen spezifischen Charakter als Begrenztes erhält das Leben dann, wenn es verstanden ist von dem Sein her, das es umschließt.

Das doppelte ante also ist zu verstehen aus der Doppeldeutigkeit des finis und aus dem ursprünglichen Ansatz des Seins als Immersein. Damit aber der Tod zum ante werden kann, muß er erst einmal in seiner Funktion, die Nichtigkeit des Lebens aufzudecken und damit zugleich auf den Ursprung zurückzuweisen, für das Leben entdeckt sein. In dieser Funktion löst er das Leben ab von der Welt, indem er ihm die Nichtigkeit des In-der-Welt-seins vor Augen führt. Diese Nichtigkeit liegt gerade in dem aus dem Sein zum Nichtsein werden. Die spezifische Nichtigkeit des Lebens selber ist aufgehoben, wenn der Tod zum Anfang der Ewigkeit wird, in die das Leben gebettet ist, er wird zum positiven Wobei des Aufhörens. Damit ist aber der faktische Verlauf des Lebens nicht mehr der einmalige, unabänderliche und unumkehrbare des Seins zum Nichtsein, sondern es verläuft vom Sein in das Sein, aus der Ewigkeit in die Ewigkeit. Mit dieser Degradierung der Bedeutung des Endes ist zugleich der Verlauf des Lebens selber nivelliert, sofern Anfang und Ende nicht mehr absolut geschieden, sondern — gefaßt als das Umschließende — identisch geworden sind. Die Frage nach dem eigenen Sein, in der gerade das spezifische Sein des Lebens auch dann, wenn es in seiner Nichtigkeit gesehen ist, so entscheidend wichtig wird, ist hier aufgehoben. Der konkrete Verlauf des Lebens ist nicht mehr wichtig. Wenn der Tod nur das neue Sein vermittelt, das das ursprüngliche Sein überhaupt ist, ist das Dasein nivelliert, und es ist gleich für sein Sein, ob es kurz oder lang ist. De Civ. Dei XIII, X: ut omnino nihil sit aliud tempus vitae huius, quam cursus ad mortem, in quo nemo vel paululum

umfassen läßt, umschlagen. Indem der Tod der creatura ihre Nichtigkeit zeigt — was er nur kann, wenn der Mensch sich nicht als pars versteht —, weist er sie hin auf ihren Ursprung und auf eine mögliche Art, dem Nichts, d. h. ihm, dem Tod zu entgehen. Da dieses Sein Unveränderlichsein ist, wird er selber zu diesem Sein. Das Leben, umfaßt von der Ewigkeit, grenzt am Anfang und am Ende an diese Ewigkeit. Der ursprüngliche Grenzcharakter von Anfang und Ende als äußerster Grenze gegen das Noch-nicht und das Nicht-mehr, aus dem erst der Impuls zu dem se quaerere kam, ist in dem Verlauf der Suche nach dem eigenen Sein umgeschlagen und wird selber zum Begrenzten, nämlich zum Begrenzten von der Ewigkeit. Diese doppelte Begrenzung und Umschließung des Lebens hebt aber seinen Grenzcharakter gerade auf, das aus dem Nichts-kommen und zum Nichts-eilen hat seinen Sinn verloren. Der Tod selber hat seinen Sinn verloren. Diesen spezifischen Charakter als Begrenztes erhält das Leben dann, wenn es verstanden ist von dem Sein her, das es umschließt.

Das doppelte ante also ist zu verstehen aus der Doppeldeutigkeit des finis und aus dem ursprünglichen Ansatz des Seins als Immersein. Damit aber der Tod zum ante werden kann, muß er erst einmal in seiner Funktion, die Nichtigkeit des Lebens aufzudecken und damit zugleich auf den Ursprung zurückzuweisen, für das Leben entdeckt sein. In dieser Funktion löst er das Leben ab von der Welt, indem er ihm die Nichtigkeit des In-der-Welt-seins vor Augen führt. Diese Nichtigkeit liegt gerade in dem aus dem Sein zum Nichtsein werden. Die spezifische Nichtigkeit des Lebens selber ist aufgehoben, wenn der Tod zum Anfang der Ewigkeit wird, in die das Leben gebettet ist, er wird zum positiven Wobei des Aufhörens. Damit ist aber der faktische Verlauf des Lebens nicht mehr der einmalige, unabänderliche und unumkehrbare des Seins zum Nichtsein, sondern es verläuft vom Sein in das Sein, aus der Ewigkeit in die Ewigkeit. Mit dieser Degradierung der Bedeutung des Endes ist zugleich der Verlauf des Lebens selber nivelliert, sofern Anfang und Ende nicht mehr absolut geschieden, sondern — gefaßt als das Umschließende — identisch geworden sind. Die Frage nach dem eigenen Sein, in der gerade das spezifische Sein des Lebens auch dann, wenn es in seiner Nichtigkeit gesehen ist, so entscheidend wichtig wird, ist hier aufgehoben. Der konkrete Verlauf des Lebens ist nicht mehr wichtig. Wenn der Tod nur das neue Sein vermittelt, das das ursprüngliche Sein überhaupt ist, ist das Dasein nivelliert, und es ist gleich für sein Sein, ob es kurz oder lang ist. De Civ. Dei XIII, X: ut omnino nihil sit aliud tempus vitae huius, quam cursus ad mortem, in quo nemo vel paululum

033111

stare vel aliquando tardius ire permittitur; sed urgentur omnes pari motu nec diverso impelluntur accessu. Neque enim, cui vita brevior fuit, celerius diem duxit quam ille, cui longior ... Qui ergo usque ad mortem productiora spatia temporis agit, non lentius pergit sed plus itineris conficit. Die Vertauschbarkeit von Anfang und Ende des Lebens läßt es selbst nur noch als eine pure Strecke erscheinen, die alle qualitative Bedeutsamkeit verloren hat. Das Dasein selbst verliert seinen Sinn, den es autonom nur haben kann in seiner zeitlichen Erstreckung. Der Tod macht idem, indem er das Leben als solches entwertet, wenn es nicht mehr auf das ante mortem, sondern auf das post mortem hin verstanden ist.

2. Caritas und cupiditas.

Wir sahen, daß das redire ad Creatorem die ursprüngliche strukturelle Seinsbestimmung der creatura ist. Dieses redire aber wird erst dann aktuell, wenn der Tod die creatura auf diesen strukturellen Zusammenhang hinweist. Das ante ist als ante erst da, wenn der Mensch es positiv ergreift. Dieses positive Ergreifen der eigenen Wirklichkeit in der Bezogenheit zu Gott leistet die caritas; das Verfehlen dieses ante, in dem die Welt, die ja auch vor und nach dem Menschen da ist, für die Ewigkeit genommen wird, das Ergreifen des falschen ante ist die concupiscentia bzw. cupiditas. Caritas also und cupiditas sind beide abhängig von der Suche des Menschen nach seinem eigenen Sein als Immer-Sein, und dieses Immer-Sein ist beide Male gedacht als das Umschließende der konkret zeitlichen Existenz.

Serm. XXXIV, 2: Nemo est qui non amet: sed quaeritur quid amet. Non ergo admonemur, ut non amemus: sed ut eligamus quid amemus. Nicht nur das Was der Liebe scheidet caritas von concupiscentia, sondern das eligere. Die dilectio mundi ist niemals eine electio, denn die Welt ist immer schon da, und der amor mundi ist naturgegeben. Das Ergreifen des Rückbezugs greift gerade über die Welt hinaus, ergreift und erwählt das, was die Welt von sich aus nicht darbietet. In diesem erwählenden Lieben ist der Creator in seiner personhaften Beziehung zur creatura ergriffen. Die creatura erkennt sich als creatura, indem sie den Creator in der caritas erwählt. Der Creator, von dem die Existenz der creatura abhängt, ist auch vor dem von der creatura zu leistenden eligere da, d. h. das eligere selber ist noch abhängig von dem ante dessen, was es erwählt, und es ist nur möglich, auf Grund einer vorgängigen electio des Creator selbst. Ep. Ioan. tr. VII, 7: Si pigri eramus ad amandum, non simus pigri ad redamandum. Prior amavit nos; nec sic nos amamus. Auch die erwählende caritas ist als Realisierung des Rückbezugs noch an-

gewiesen auf ein Prius. Nur sofern der Creator selber die abhängige Bezogenheit der creatura von sich aus aktualisiert, hat die creatura die Möglichkeit, ihrerseits diese Aktualisierung in der caritas zu ergreifen[1]. Diese Aktualisierung des Rückbezugs der creatura von Gott aus ist die electio ex mundo[2], und sie ist die eigentliche gratia Dei. Die gratia Dei gibt der creatura die Möglichkeit, ihr eigenes Sein, das im reditus vorgezeichnet ist, zu ergreifen, und sofern dieses Sein aus Gott, ja Gott selber ist, ist es die Möglichkeit, secundum Deum vivere[3]. Das ausdrückliche Ergreifen der gratia Dei besagt das ausdrückliche Ergreifen der eigenen Kreatürlichkeit, die Realisierung der vorgegebenen Abhängigkeit von dem Sein, von dem her die eigene Existenz erst ist, was sie ist. Sofern diese Existenz, obwohl sie in der Welt lebt, doch bestimmt ist von dem schlechthin außer und vor der Welt Seienden, nimmt die gratia Dei die creatura aus der Welt heraus, sie ist die electio ex mundo[4]. In ihr begreift sich die creatura als nicht der Welt, sondern Gott gehörig[5]. Und hier, an dieser Funktion der dilectio, begreifen wir noch einmal und besser die entscheidende Rolle, die der Tod in der Aufdeckung des Seins der Kreatürlichkeit spielte. Er, der allein außer Gott die Macht hat, den Menschen aus der Welt herauszunehmen, weist damit auf die electio ex mundo hin. Die Furchtbarkeit des Todes beruht auf dem amor mundi, der Tod vernichtet nicht nur jeden Besitz der Welt, sondern auch jedes mögliche liebende Desiderieren eines Zukünftigen, das aus der Welt her erwartet ist[6]. Der Tod ist die Vernichtung des natürlichen Bezugs zur Welt, der sich im amor mundi ausspricht. Damit ist, rein negativ, der Tod in der Abscheidung von der Welt so mächtig wie die Liebe, die in Gott das eigene Sein ergreift. Ioan. Ev. LXV, 1: ipsa dilectio est mors nostra saeculo, et vita cum Deo. Si enim mors est, quando de corpore anima exit, quomodo non est mors, quando de mundo amor noster exit? Valida est ergo sicut mors dilectio.

Die electio ex mundo gibt die Möglichkeit des secundum Deum vivere. In der ergreifenden caritas wird das notwendige, ontologisch begründete imitari alles Kreatürlichen zu der ausdrücklichen Angleichung an Gott (sicut Deus). Das ex mundo esse vernichtet zu-

---

[1] Ep. Ioan. tr. IX, 9: Prior dilexit nos, et donavit nobis ut diligeremus illum.

[2] Ioan. Ev. CVII, 1: Mundum vult modo intelligi, qui vivunt secundum concupiscentiam mundi, et non sunt in ea sorte gratiae, ut ab illo eligantur ex mundo.

[3] Op. Imp. IV, XX.

[4] Ioan. Ev. LXXVI, 2: Qui enim diligunt quia diligunt, eliguntur ... Dilectio sanctos discernit a mundo.

[5] Conf. I, 21: Amicitia enim mundi huius fornicatio est abs te.

[6] Vgl. Teil I, S. 8ff.

033112

gleich die weltlich gegebene Vereinzelung und Individualisiertheit des Menschen, es macht idem, wie der Tod idem macht, weil es in dem Verschwindenlassen der Welt die Möglichkeit der iactantia benimmt, die entsprungen ist gerade aus dem Weltlichsein der creatura, in dem sie sich mit anderen mißt[1]. In dem Vorstoßen der caritas zu dem Sein als solchem, das zugleich in derselben schlechthinnigen Allgemeinheit und Allmächtigkeit das eigene Sein ist, wirft die creatura alles ihr als der spezifisch einzelnen Zugehörige ab. Conf. X, 2: abiciam me atque eligam te. Das imitari bestimmte zwar als ontologische Grundstruktur, gleich ob es recte oder perverse war, den ganzen Lebenszusammenhang. Aber es beließ jeden einzelnen Akt dieses Lebens in völliger Freiheit; das imitari selber ist unabhängig von dem vollziehenden Willen des Menschen. Des Menschen Leben und Handeln in der Welt war Funktion dieses imitari, nicht aber unterstellte er sich selbst als abhängiger ausdrücklich dieser Bestimmung. Als ontologische Struktur ist das imitari unabhängig von der Stellung des Menschen zu ihm, und es beläßt den Menschen in seiner immanenten Freiheit, solange er nicht diese Funktion, die er selber ist, ausdrücklich ergriffen hat, sich unter sie als den Entscheid über Recht und Unrecht seines Tuns gestellt hat. Er ist innerhalb der imitatio frei — natürlich nur für sich selbst, nicht für Gott; aber Gott kann als das Bestimmende alles Tuns und Lassens noch gar nicht entdeckt sein[2], solange er das imitari in seiner Objektivität beläßt, d. h. solange er es selber nicht ausdrücklich ergreift und somit seine eigene Abhängigkeit von etwas außer ihm noch einmal besiegelt. Erst in dem ausdrücklichen Ergreifen des imitari tritt die Forderung des esse sicut Deus auf[3]. Die ewige Grenze dieses Prozesses der Assimilation ist die Äqualität[4], es ist die Grenze der creatura als solcher. In dem Vorstoß zum eigenen Sein bleibt sie stets unterwegs, weil sie zwar electa ex mundo dennoch de mundo ist: ursprünglich in die Welt hereingeschaffen und durch dieses In-der-Welt-sein als electa von Gott,

---

[1] Civ. Dei V, XVII, 2: Tolle iactantiam, et omnes homines quid sunt nisi homines? — Serm. CXLII, 3: Superbia ergo impediebat animae reditum.

[2] Diesem Nicht-Entdecktsein entspricht in der augustinischen Geschichtskonstruktion das a n t e l e g e m e s s e. Exposit. ex ep. ad Rom. XIII—XVIII: Itaque quattuor istos gradus hominis distinguamus; ante legem, sub lege, sub gratia, in pace ... Ante legem ergo non pugnamus; quia non solum concupiscimus et peccamus, sed etiam approbamus peccata: sub lege pugnamus sed vincimur ...

[3] Ep. Ioan. tr. IV, 9: Ergo castificat nos s i c u t et ipse castus est etc. tr. IX, 3: S i c u t i l l e diligit inimicos suos ... i t a n o s ...

[4] Ioan. Ev. XLII, 10: sed plane Creator, Creator est; creatura, creatura est; a e q u a r i creatura non potest Creatori. — Ep. Ioan. tr. IX, 3: Numquid enim potest esse homo sicut Deus? Iam vobis exposui quia non semper ad aequalitatem dicitur „sicut"; sed dicitur ad quamdam similitudinem.

d. h. dem reinen esse getrennt. Das ist der Grund dafür, daß sie sich selbst nie als ein Ganzes (totum) haben kann. Hätte sie sich als Ganzes, so hätte sie gemäß der hier herrschenden Seinsauffassung ihr Sein; da aber für sie als Geschaffene ihr Sein nur als Ursprung da ist, so ist ihre konkrete Existenz durch die Zeitlichkeit bestimmt, in der sie sich niemals ganz fassen kann[1]. Die Äqualität ist aber zugleich das Ziel, die nie zu erreichende perfectio. Was dem Menschen als Möglichkeit bleibt, ist die immer weiter gehende similitudo[2]. Das, woran sich der Mensch assimiliert, ist Gott als das summe esse, das einfache pure Sein, vor dem alle individuellen Unterschiede verschwinden, weil sie kreatürliche sind. Das abicere me ist zugleich das similiorem esse Deo. In dieser Aktualisierung des imitari, die in der absoluten Verleugnung des weltlich vorfindlichen Selbst ihre Wirklichkeit hat, erfaßt die creatura die eigene Existenz als Gott schlechthin entgegengesetzt — was sich ausspricht in der Unmöglichkeit der Äqualität —, in einem sehr viel radikaleren Sinne als dies bei der Aufzeigung des Zusammenhanges zwischen Creator gleich esse und creatura geschah, wo die Welt und die creatura selbst schon die ewige imitatio des Göttlichen waren; hier in der ergreifenden Liebe zu dem Creator wird die Grenze, die der creatura gesetzt ist, für sie erst wirklich sichtbar und mit ihr zugleich ihre schlechthinnige Insuffizienz der Forderung gegenüber, die in dem a Deo creatum esse liegt, das zugleich mit dem a Deo ein notwendiges ad Deum ist. Diese Forderung in eins mit ihrer Unerfüllbarkeit ist der Ausdruck für die Abhängigkeit des Menschen von Gott und spricht sich konkret aus in der lex und der Unmöglichkeit des implere.

Conf. II, 9: lex scripta (est) in cordibus hominum, quam ne ipsa quidem delet iniquitas. Die lex ist die jederzeit anwesende Forderung Gottes als des Creators an seine creatura. Die lex fordert das, was die creatura von sich aus zu leisten nicht willens ist, das Vorstoßen zu dem eigenen Sein, das Erkennen der eigenen Kreatürlichkeit, und d. h. das sich als einen solchen Erkennen, der nicht einfach ist, sondern als in die Welt hereingeschaffen in einer spezifischen Fragwürdigkeit des eigenen Seins lebt[3]. Die lex leistet die cognitio pec-

---

[1] Conf. X, 15: Et vis est haec (sc. memoria) animi mei, atque ad meam naturam pertinet, nec ego ipse capio totum, quod sum. Ergo animus ad habendum se ipsum angustus est.

[2] Conf. VII, 22: quibus (sc. inferioribus creaturae tuae partibus) et ipsi iniqui apti sunt, quanto dissimiliores sunt tibi, apti autem superioribus quanto similiores fiunt tibi.

[3] Conf. X, 25: Quid autem propinquius me ipso mihi? Et ecce memoriae meae vis non comprehenditur a me, cum ipsum me non dicam praeter illam.

033113

cati[1]. Ihre konkrete Forderung heißt: non concupisces[2]. Die cognitio, die die lex leistet, ist die cognitio concupiscentiae. Die concupiscentia ist das Ergreifen des falschen ante. Sofern die Welt früher ist als der Mensch, der in sie erst hereingeschaffen, post mundum ist, hat die Welt, wie wir oben sagten, für ihn den Charakter der Unvergänglichkeit. Der Tod nimmt ihn zwar aus der Welt heraus, läßt diese aber weiter bestehen. Die concupiscentia ergreift und begehrt diese Welt, sie liebt das Geschaffene statt des Schöpfers, indem sie die Welt propter se liebt[3]. In der rückfragenden Suche nach dem eigenen Unvergänglichsein stößt sie auf die Welt und vergißt über der Priorität der Welt die absolute Priorität Gottes[4]. Die cupiditas sieht wohl noch den Rückweisungscharakter der eigenen Existenz, die vom Tod her bestimmt sichtlich keine potestas über das eigene Sein hat, aber sie sieht nicht den Rückweisungscharakter, der alles Geschaffene, alles Bestehende, das nicht Sein schlechthin ist, kennzeichnet, auch da, wo es nicht durch den Tod der Vergänglichkeit anheimfällt. Jedes Geschaffene ist gut, sofern es betrachtet und ergriffen wird in der ursprünglichen Beziehung zu seinem Schöpfer[5]. Aber in dem amare creaturam pro creatore wird die creatura losgelöst als eigenständiges Wesen erfaßt, so, als ob sie sich selbst gemacht hätte. Erst die dilectores mundi machen die Welt, die Gott geschaffen hat, zu der Welt, die die concupiscentia begehren kann, d. h. die concupiscentia liebt das, was die creatura allererst gemacht hat, und das ist ihr eigentliches peccatum. Indem der Mensch die Welt neu konstituiert in der amicitia mundi, konstituiert er sich zugleich mit als einen zur Welt Gehörenden, so wie er in dem amor Dei zu Gott seinem Creator gehört. Aber während er in dem amor mundi allein zu dem gehört, was er selbst gemacht hat, gehört er in dem amor Dei zu dem, der ihn allererst schuf. Und deshalb ist die superbia die perversa imitatio der celsitudo Gottes[6], weil sie selber wähnt, Schöpfer zu sein. Der concupiscentia liegt zugrunde die propria voluntas[7], die über-

---

[1] De Spir. et Litt. 52: sed per legem cognitio peccati. So auch a. a. Stellen, wo er diese Aufreihungen macht.

[2] Ioan. Ev. XLI, 12: Quae est autem consumptio mali, nisi quod Lex dicit, Non concupisces. Omnino non concupiscere perfectio boni est, quia consumptio mali est.

[3] De Trin. IX, 13: Tunc enim est cupiditas cum propter se amatur creatura.

[4] Conf. II, 6: gaudens vinulentia, in qua te iste mundus oblitus est creatorem suum, et creaturam tuam pro te amavit.

[5] Conf. VII, 20: non est sanitas eis quibus displicet aliquid creaturae tuae.

[6] Conf. II, 13: Nam et superbia celsitudinem imitatur . . . 14: Perverse te imitantur omnes, qui longe se a te faciunt.

[7] De lib. arb. I, 21: nulla res alia mentem cupiditatis comitem faciat, quam propria voluntas et liberum arbitrium.

haupt die Möglichkeit, etwas von sich aus zu machen, bedeutet. Sofern der Mensch sich gemäß seiner propria voluntas liebt, liebt er sich nicht so, wie er sich von Gott her erschaffen vorfindet, sondern so, wie er sich von sich selbst her macht. Da er sich aber nicht selbst in die Existenz rufen kann, da er nicht ex nihilo facere kann, was nichts anderes besagt, als daß ihm die eigentliche schöpferische potestas, die zugleich das reine esse ist, fehlt, kann er sich nur auf Grund des de mundo Seins zu einem dilector mundi machen, indem er sich die Welt zu der ihm zugehörigen Heimat (patria) macht und den eremus-Charakter der Welt verleugnet[1]. Damit hat er den ursprünglichen Sinn seines Geschaffenseins verkehrt (perversitas), der gerade darin bestand, ihn über die Welt hinaus auf seinen eigentlichen Ursprung zu verweisen.

Die Verführung zu diesem Verfehlen liegt in der consuetudo. Conf. VIII, 12: Lex enim peccati est violentia consuetudinis, qua trahitur et tenetur etiam invitus animus eo merito, quo in eam volens illabitur. Das, was die Sünde zu einer immer wieder das Leben bestimmenden macht, ist die consuetudo, die Gewohnheit. Sofern die creatura de mundo ist, ist sie der Welt immer schon in der consuetudo überantwortet oder besser, sie ist immer schon der Versuchung, die Welt zu einer durch die dilectores mundi bestimmten Welt zu machen, erlegen. Daher wird in der consuetudo die secunda natura[2] verwirklicht, der die creatura sich nur entfremden kann, wenn sie sich auf ihren eigentlichen Ursprung besinnt. Diesen eigentlichen Ursprung will dauernd die concupiscentia in der consuetudo verdecken, indem sie, bestehend auf dem de mundo, den mundus selber zum Ursprung macht. So verführt die natura des Menschen selber ihn, sich den condita pro Conditore zu verschreiben[3]. Das Ergreifen des eigenen Ursprungs ist gebunden an den Tod, der als Index der Vergänglichkeit fungiert. Die Gewohnheit stellt sich dieser Sicht auf den Tod hin entgegen, diese Sicht wird gefürchtet wie der Tod[4], obwohl die Gewohnheit in der Versperrung der Sicht auf den Tod und in dem Herabziehen in die Welt gerade sicher zum Tode führt.

---

[1] Ioan. Ev. XXVIII, 9: Ille enim est in tabernaculis, qui se esse in mundo intelligit peregrinum. Ille se intelligit peregrinantem, qui se videt patriae suspirantem ... Quid est in eremo? In deserto. Quare in deserto? Quia in isto mundo ubi sititur in via inaquosa. — Ep. Ioan. tr. X, 5: Adhaesisti Deo, finisti viam; permanebis in patria. — En. in Ps. CXLI, 15: noli habitare in fabrica, sed habita in fabricatore.

[2] De Mus. VI, 19: Non enim frustra consuetudo quasi secunda, et quasi affabricata natura dicitur (vgl. Op. Imp. VI, XLI).

[3] Ep. Ioan. tr. II, 11: Sed vae tibi si amaveris condita et deserueris conditorem.

[4] Conf. VIII, 18: et quasi mortem reformidabat restringi a fluxu consuetudinis, quo tabescebat in mortem.

033114

Die Aktualisierung des reditus in der caritas ist ein eligere, das an den freien Willen gebunden ist. Indem dieser Wille den eigensten Ursprung, d. h. die äußerste Grenze der Vergangenheit will, will er aber zugleich die äußerste Grenze der eigenen Zukunft, da in bezug auf die Ewigkeit Zukunft und Vergangenheit für den Menschen zusammenfallen. Die Gewohnheit ist der äußersten Vergangenheit wie Zukunft entgegen, indem sie sich an das einmal ergriffene falsche ante hängt. Die Gewohnheit ist als das ewige Gestern ohne Zukunft. Und das Morgen ist identisch mit dem Heute. Dieser Nivellierung der zeitlich vergänglichen Existenz liegt die Angst vor der äußersten Zukunft, dem Tode zugrunde, sofern der Tod die Existenz, die sich auf die propria voluntas gebaut hat, zerstört. Er ist als die äußerste Grenze der Zukunft zugleich die äußerste Grenze der Eigenmächtigkeit des Lebens über sich selbst. Hat das Leben einmal die Welt ergriffen, d. h. hat es einmal seine eigene Kreatürlichkeit als von Gott her bestimmte verleugnet, so klammert es sich an die consuetudo, die immer nur dem einmal die Welt geliebt haben recht gibt, und die Gefährdung verdeckt, in der dieses Ergriffenhaben notwendig steht, weil es dem eigenen Sinn der creatura qua creatura widerspricht. Der Tod ist nur dort eine Gefahr, wo die Ursprungsangewiesenheit der creatura nicht entdeckt ist. Sie zu entdecken ist gerade seine Funktion. Indem die consuetudo sich an das falsche ante der Welt gehängt hat, macht sie das Leben, das sich an diese Welt und ihre Unvergänglichkeit als sein scheinbares Prius verliert, selbst zum Unvergänglichen. Es gehört in der Gewohnheit immer nur dem einmal Ergriffenen an[1], es hat sich seiner eigenen Vergangenheit, die ja gerade das peccatum ist, verschrieben. Aber dieser lex peccati steht der Ursprung der Sünde aus dem Bestehen auf die propria voluntas entgegen. Doctr. christ. III, 15: Sed quoniam proclive est humanum genus non ex momentis ipsius libidinis, sed potius suae consuetudinis aestimare peccata . . . Das der Sünde Geneigt-sein entspringt mehr aus der consuetudo als aus der libido selbst, deshalb, weil in der consuetudo die vom Menschen in der concupiscentia konstituierte Welt gewissermaßen konsolidiert wird. In der Suche nach dem eigenen Sein sucht die creatura die securitas ihres Daseins. Indem die consuetudo die äußerste Grenze des Daseins selber verdeckt und das Heute und Morgen dem Gestern gleichmacht, gibt sie in dem Sichklammern an die falsche Vergangenheit dem Leben die mala securitas[2]. Dieses proclive esse, Geneigtsein, gründet selber schon in dem post mundum esse. Gewiesen auf den eigenen Ursprung, d. h. auf die äußerste Grenze der eigenen Ver-

[1] Op. Imp. IV, CIII: ut per vim consuetudinis fiat sine voluntate . . .
[2] Ep. Ioan. tr. I, 7.

gangenheit, ist das genus humanum geneigt, das falsche ante, die falsche Vergangenheit zu ergreifen; falsch deshalb, weil sie nicht das Von-wo-aus des eigenen Daseins ist. Die consuetudo, die sich immer an die Vergangenheit hängt, zeigt darin gerade die ursprüngliche Sündigkeit der propria voluntas, da die propria voluntas die Gewohnheit erst gestiftet hat[1], um in ihr Ruhe zu finden vor dem Hinweis des Todes auf die Abhängigkeit des menschlichen Lebens als geschaffenen.

Gegen die consuetudo und ihre securitas ruft die lex[2] die conscientia auf, die ex Deo ist[3], d. h. die Funktion hat, auf den Creator hinzuweisen statt auf die creatura. Da sie ex Deo ist, vermittelt sie den direkten Rückbezug auf den Creator. Die lex verlangt in dem non concupisces die Lösung des Menschen von allem Geschaffenen, von der Welt im weitesten Sinne. Unter das concupiscere fällt jede vom Menschen selbst in der consuetudo konstituierte Eigenwelt, die unabhängig geworden ist vom Creator. In der von der creatura konstituierten Menschenwelt steht der Einzelne nicht mehr im isolierten Bezug zu seinem eigensten Von-wo-aus, sondern er lebt in dem mit den anderen gemeinsam konstituierten mundus. Was er ist, erfährt er nicht mehr durch die conscientia ex Deo, sondern die aliena lingua[4], er hat sich selbst zu einem Bewohner dieser Welt gemacht und damit zugleich sich selbst zu einem gemacht, der nicht mehr nur ex Deo ist, sondern das, was er ist, dieser von ihm mitkonstituierten Welt verdankt. Gegenüber dieser aliena lingua, die von außen, von dem her, was die creatura selbst erst gemacht hat, das Sein der creatura — ob mala oder bona — bestimmt, spricht die conscientia in nobis[5], und zwar spricht sie in nobis so, daß der Angesprochene nicht fliehen kann (Ioan. Ev. XLI, 4: Non fugit se ipsam mala conscientia, non est quo eat, sequitur se). Denn die Welt, in die sie fliehen könnte, und die Gewöhnung an sie wird von der conscientia ja gerade angeklagt. Der conscientia wird die Welt wieder zur Wüste, und sie weist den Menschen aus jeder Gewöhnung an sie über sie hinaus. Die Stimme der lex an die conscientia, die als Stimme des Creator dem Menschen

---

[1] Op. Imp. IV, CIII: Nonne conditionem suam sua conditione perdit, ut per vim consuetudinis fiat sine voluntate, cum consuetudo non facta sit nisi voluntate? . . . Tu vero dixisti voluntatem et necessitatem simul esse non posse; cum cernas simul eas esse cum concordant, simul esse cum pugnant.

[2] Conf. III, 13: Et non noveram iustitiam veram interiorem non ex consuetudine iudicantem, sed ex lege rectissima Dei omnipotentis.

[3] Ep. Ioan. tr. VI, 3: Perhibeat tibi testimonium conscientia tua, quia ex Deo est.

[4] Ep. Ioan. tr. VI, 2: non quando illi perhibet testimonium lingua aliena, sed quando perhibet conscientia propria.

[5] Ioan. Ev. LXXIV, 5: Sic enim (sc. invisibiliter) a nobis videtur in nobis et nostra conscientia.

033115

seine Abhängigkeit vor Augen führt, spricht immer schon zu der, an die Welt in der Gewohnheit verfallenen creatura, ruft sie auf gegen das, womit sie antea consuetudine implicatus erat (Quaest. 17 in Ev. sec. Mt. III). Die Entfremdung von der Welt ist wesentlich eine Entfremdung von der consuetudo. Solange der Mensch in der consuetudo lebt, lebt er angesichts der Welt und ist ihrem Urteil unterstellt. Die conscientia stellt ihn coram Deo[1]. Dem testimonium der conscientia ist Gott allein der mögliche Richter über gut und böse. Das testimonium der conscientia ist das Zeugnis für die Abhängigkeit der creatura von Gott, das sie in sich selbst vorfindet[2]. Vor diesem inneren Zeugnis wird die Welt und ihr Urteil zunichte, vor der conscientia gibt es keine Flucht. Kein Beisammen mit der Welt und kein Heimischsein in ihr kann die onera conscientiae mindern[3].— Indem die conscientia, getrieben von der lex Gottes in das an die Welt gebundene Leben des Menschen hineinspricht, stellt sie ihn coram Deo, vor seinen eigenen Ursprung. Der reine Bezug der creatura, unabhängig von der Aktualisierung, faßte das, worauf sie sich bezieht, als das doppelte ante, in dem Anfang und Ende des Lebens nivelliert waren. Hier, wo es für die creatura gilt, diesen Bezug allererst zu realisieren, eine Realisierung, die nur möglich ist auf Grund jenes Zeugnisses, das aus Gott selber stammt, und welche die creatura in der caritas während des konkreten Verlaufs ihres der consuetudo verfallenen Lebens, das mit Notwendigkeit zum Tode führt[4], zu leisten hat, wird das ante in seiner Doppeldeutigkeit als redire ad Creatorem, der ante omnia ist und als se referre ad finem, vernachlässigt zugunsten der unmittelbaren Anwesenheit Gottes im coram Deo. Zwar ist dieses coram Deo auch nur möglich auf Grund der strukturellen Zugehörigkeit der creatura zu ihrem ante, aber der Ursprungscharakter selber ist in der Aktualisierung des reditus nicht mehr verstanden als das Ewige und somit das einzelne schlechthin Umfassende, sondern als der der creatura gegenübergestellte fordernde Creator. Die imitatio Dei ist nicht mehr das, was das Sein jedes Geschaffenen überhaupt bestimmt, sondern ist die in der conscientia durch die lex ausgesprochene Forderung Gottes, der die creatura sich in jedem Augen-

[1] Expos. Ep. ad Gal. 57: Numquam itaque alieni peccati obiurgandi suscipiendum est negotium, nisi cum internis interrogationibus examinantes nostram conscientiam, liquido nobis coram Deo responderimus, dilectione nos facere.

[2] Civ. Dei XII, VIII: nec iactantia vitium est laudis humanae, sed animae perverse amantis laudari ab hominibus, spreto testimonio conscientiae. — XIV, XXVIII: Illa enim quaerit ab hominibus gloriam: huic autem Deus conscientiae testis, maxima est gloria.

[3] Expos. Ep. ad Gal. 59: Non ergo laudatores nostri minuunt onera conscientiae nostrae.

[4] Vgl. Anm. 4, S. 58 und Anm. 1, S. 59.

blick gegenübergestellt sieht. Der Creator bestimmt als das umfassende ewige esse nicht mehr nur Anfang und Ende ihres Lebens, sondern ist in dem möglichen Ergreifen des eigenen Seins, das sich selbst aus dem Heimischwerden in der Welt reißt, als Fordernder anwesend. Erst damit wird der rein ontologisch gefaßte Gottesbegriff als des Creators = dem summe esse zu einem spezifisch christlich-theologischen. Über der im konkret vergänglichen Leben der creatura auftretenden Forderung Gottes an sie wird der ontologische Gehalt des Gottesbegriffes gewissermaßen vergessen, und der Creator wird lediglich verstanden als der schlechthin übermächtige persönliche Gott, der, weil er Creator ist, ein Recht an seine creatura hat gegen alle Möglichkeiten der Existenz, die die propria voluntas ihr bietet.

Wie aber ist dieser Umschlag des ante in das coram — wie wir einmal diesen ganzen Zusammenhang kurz nennen wollen — möglich?[1] In der Aktualisierung des Rückbezugs, die der creatura ihr eigenes Sein als Ewigkeit vermitteln soll, erfährt sie sich in einem ihr vordem unbekannten Sinn dem Sein gegenübergestellt, nämlich als unfähig, es von sich aus zu ergreifen. Diese Unfähigkeit ist zwar nur möglich auf Grund der immer schon bestehenden Abhängigkeit, die sich in der imitatio ausspricht; die imitatio aber besagte als solche noch nicht die Unfähigkeit, die eigene Abhängigkeit in einem positiven Sinne von sich aus zu realisieren, sich dessen, wovon man abhängig ist, ausdrücklich zu vergewissern und es anzueignen. Sie besagte lediglich, daß die creatura sich nicht selbst in ihr Sein geschaffen hat, nicht aber, daß sie das Von-wo-aus ihres Geschaffenseins nicht von sich aus in einem ausdrücklichen Sinne erreichen kann. Die Aktualisierung aber ihres Bezugs zum esse ist eine ihr selbst innewohnende Forderung[2], und allein, sofern die creatura die Neigung hat, in der consuetudo sich der Welt zu verschreiben, tritt sie von außen an sie heran[3]. Diese Forderung ist die lex, die gebietet: non concupisces, und deren einzelne Forderungen auf diese Grundforderung zurückgehen, denn ihre Erfüllung ist die perfectio boni, die consumptio mali[4].

---

[1] Aug. braucht coram Deo und ante Deum promiscue. Ich wähle den Terminus coram einmal, weil ich ihn in Abgrenzung gegen das ante in einem ganz anderen Sinn brauche, und zweitens, weil er die traditionelle Übersetzung aus dem Griechischen bzw. Hebräischen ist (vgl. Anm. 1, S. 65).

[2] Vgl. lex scripta in cordibus hominum (Conf. II, 9). — De lib. arb. I, 32: Iubet igitur aeterna lex avertere amorem a temporalibus, et eum mundatum convertere ad aeterna.

[3] En. in Ps. LVII, 1: „Quod tibi non vis fieri ne facias alteri." Hoc et antequam Lex daretur nemo ignorare permissus est, ut esset unde iudicarentur et quibus Lex non esset data ... Sed quia homines appetentes ea quae foris sunt, etiam a seipsis exsules facti sunt, data est etiam conscripta lex: non quia in cordibus scripta non erat; sed quia tu fugitivus eras cordis tui. [4] Ioan. Ev. XLI, 12.

033116

Die perfectio boni ist also negativ bestimmt, weil in dem Sich-Freihalten von der Welt das Ergreifen (eligere) des Creator selbst schon realisiert ist. Diese negative Bestimmung besagt nichts anderes, als daß dem Menschen, der auf der Suche nach seinem eigenen Sein ist, nicht alle Möglichkeiten zu Gebote stehen, sondern er in diesem Entweder-Oder steht, das in dem a Creatore und de mundo Sein schon vorgezeichnet ist. Diese lex zu erfüllen, d. h. sich reinzuhalten von den tentationes, die in dem de mundo esse, das notwendig ein post mundum esse ist, liegen, ist die creatura unfähig. Könnte sie die lex erfüllen, so würde sie immer noch secundum suam justitiam vivere. Die von Gott her stammende lex ist gegeben mit dem ex Deo sein der creatura selber. Aber in diesem ex Deo ist Gott das summe esse, das je eigene Sein und nicht das der creatura schlechthin entgegengesetzte, dessen Forderung gegenüber,die ihre eigene Forderung ist, sie ohnmächtig wird[1]. Hier wird die Eigenständigkeit als solche zur Sünde, nicht als Auflehnung der pars gegen das universum, sondern in dem eigenständigen Vollzug des Sich-Unterstellens selber. Damit aber ist Gott eben nicht mehr verstanden als das summe esse, das als Ewigkeit zugleich die lex aeterna in den einzelnen Teilen präsentiert, sondern als die stets gegenwärtige Autorität, der die creatura im Vollzug ihres Lebens selber ständig gegenübersteht.

Die Insuffizienz der creatura der lex gegenüber besteht nicht in einem Mangel der voluntas selbst — sofern sie nicht die Welt will, sondern den Creator, hat sie sich zu dem non concupiscere der lex schon entschieden —, sondern in einem Mangel der potestas. Die Erfahrung der Insuffizienz ist die Erfahrung des Auseinander von velle und posse[2]. Bei Gott fallen potentia und voluntas zusammen[3], das Auseinander ist das Signum der Kreatürlichkeit, die das eigene Sein nicht in dem Besitz ihrer potestas hat. Da die creatura über das posse nicht verfügt, wird sie noch einmal und in einem entscheidenderen Sinne abhängig vom Creator: Es steht in seiner Macht, ob die creatura, auch wenn sie sich schon auf den Weg gemacht hat zu dem suchenden Fragen nach dem eigenen Sein, sich von der Welt schon abgewandt hat, je zu diesem von ihr selbst geforderten Ziel kommen soll, ob die

---

[1] De grat. et lib. arb. 24: Suam vero iustitiam dicit (sc. Apost.) eos volentes constituere, quae iustitia est ex lege; non quia lex ab ipsis est constituta, sed in lege quae ex Deo est, suam iustitiam constituerant, quando eamdem legem suis viribus se implere posse credebant: ignorantes Dei iustitiam, non qua iustitia Deus iustus est; sed quae iustitia est homini ex Deo.

[2] Civ. Dei V, X, 1: Nam si voluntas tantum esset nec posset quod vellet, potentiore voluntate impediretur; nec sic tamen voluntas nisi voluntas esset; nec alterius sed eius esset qui vellet, etsi non posset implere quod vellet.

[3] Conf. VII, 6: voluntas enim et potentia Dei, Deus ipse est.

Isolierung von der Welt gelingt[1]. Auch in der bewußten Anerkennung der lex (sub lege) gewinnt die creatura nichts mehr als die cognitio peccati[2], das peccatum als solches bleibt in der Diskrepanz von velle und posse. So leistet die lex als solche die Demütigung der creatura[3], die sie fähig macht, entsprechend der neu erfahrenen Abhängigkeit den Creator noch einmal neu zu erfahren. Hatte sie in der versuchten Aktualisierung des redire in der conscientia die ihr selbst einwohnende Forderung, die lex als von dem Creator gegeben erfahren, deren Erfüllung jene Aktualisierung in aller Konkretion eben ist, so erfährt sie in der Insuffizienz der lex gegenüber den Creator noch einmal als den Geber der potestas, sie erfährt die gratia. Civ. Dei V, IX, 4: Sicut enim omnium naturarum creator est, ita omnium potestarum dator, non voluntatum . . . Quapropter et voluntates nostrae tantum valent, quantum Deus eas valere voluit. Diese potestas ist nur den volentibus gegeben (V, X, 1), so wie das esse, von dem her wir stammen, extra nos ist; wenn auch die Forderung zu ihm als dem Ursprung zurückzukehren als conscientia in nobis ist, so kommt die gespendete potestas, welche die gratia Dei ist, von außen. Das extra nos des esse, von dem her wir sind, was wir sind, war bestimmt als das doppelte ante der Ewigkeit; die lex, obzwar ex Deo, so doch in nobis, die unserer Existenz immanente Forderung deckt die Insuffizienz der creatura auf und weist sie von neuem auf den Creator hin. Dieser erneute Hinweis entdeckt die Sündigkeit, die in dem Kreatürlichen liegt, die eine notwendige, der creatura anhaftende ist, sofern sie de mundo ist, also die Welt als das falsche ante immer schon in der consuetudo ergriffen hat. In der Entdeckung der Sündigkeit, die in dem a Deo creatum esse und dem daraus entspringenden redire noch nicht liegt, wird die creatura erneut unter Gott gestellt, und zwar als sündige. Diesem als sündig Gott Gegenübergestellt-sein entspricht das coram Deo esse. Das redire ad eum qui ante omnia erat[4] schlägt in dem Moment in das coram Deo um, wo die Insuffizienz der creatura der ihr einwohnenden notwendigen Forderung gegen-

[1] Expos. ex. ep. ad Rom. XL: Tunc enim se mortuum quisque cognoscit, cum illud quod recte praeceptum esse confitetur, implere non potest. — LXI: Nostrum enim est credere et velle, illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi. — Ep. CLXXVII 5: Distinguenda est lex, et gratia. Lex iubere novit, gratia iuvare. Nec lex iuberet, nisi esset voluntas; nec gratia iuvaret, si sat esset voluntas.

[2] Expos. ex ep. ad Rom. XIII—XVIII. — XXX: sed data est Lex ad ostendendum quantis quamque arctis vinculis peccatorum constringerentur, qui de suis viribus ad implendam iustitiam praesumebant. — Expos. ad Gal. 26: cognitio enim maioris aegritudinis, et desiderari medicum vehementius fecit.

[3] Expos. ad Gal. 24: ut quoniam gratiam caritatis nisi humiliatus accipere non posset, et sine hac gratia nullo modo praecepta Legis impleret, transgressione humiliaretur, ut quaereret gratiam.

[4] Kombination aus mehreren Stellen.

033117

über entdeckt ist[1]. Und diese Insuffizienz coram Deo liegt schon in der Tatsache der lex, die als lex fordert und befiehlt. Der Diskrepanz zwischen velle und posse entspricht die Unsicherheit von velle und nolle (partim velle — partim nolle; Conf. VIII, 21). Das, was in der lex befiehlt, ist unsere eigene conscientia, die zugleich voluntas ist[2]. Wäre die voluntas plena, so würde sie nicht zu befehlen brauchen. Conf. VIII, 21: Quoniam voluntas imperat, ut sit voluntas, nec alia, sed ipsa. Non utique plena imperat; ideo non est quod imperat. Nam si plena esset, nec imperaret ut esset, qui iam esset. Non igitur monstrum partim velle, partim nolle, sed aegritudo animi est, quia non totus assurgit veritate sublevatus, consuetudine praegravatus. Aus dieser Unstimmigkeit des Willens selber, die aus der consuetudo stammt[3], ist einerseits die lex als von außen her gebietend, und andererseits die damit zugleich gesetzte Unfähigkeit des Willens, ihr willfahren, verständlich. Voluntas non sat est (Ep. CLXXVII, 5).

Die lex bewirkt durch die Aufzeigung der Sündigkeit, die sie doch nicht beheben kann[4], die erneute Hinwendung zum Creator. Diese Hinwendung ist nicht mehr ein einfaches Bezogensein auf ihn, sondern ein direktes ihn um Hilfe ansprechen. Gott fungiert nicht mehr als Creator, sondern als Geber und Helfer. Seine Hilfe ist die gratia, und sie ist nur erreichbar und annehmbar für den humiliatus, d. h. für den, der seine eigene Unfähigkeit und Inferiorität der Forderung gegenüber als sündig erkannt hat[5]. Entsprechend der nochmaligen Hinwendung in der Bitte um Hilfe ist die gratia Dei das nochmalige Aufnehmen der creatura, die er selbst geschaffen hat. Diese Aufnahme, die einer Neuschöpfung gleichkommt, ja die Anerkennung des Geschaffenen ist, ist die dilectio[6], die nur von dem humiliatus erkannt und angenommen werden kann und in der die Versöhnung mit

---

[1] So bei Augustin. Das ἐνώπιον τοῦ θεοῦ der Septuaginta, das die Übersetzung des hebräischen לפני יהוה ist, zeigt, daß das coram Deo als die ständig gegenwärtige Autorität Gottes auch schon in dem Stand des Menschen gegeben sein kann, den Augustin mit sub lege esse kennzeichnet.

[2] Civ. Dei XIV, VI: Voluntas est quippe in omnibus: imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt.

[3] Conf. X, 65: Tantum consuetudinis sarcina degravat [dignus est. Corp. eccl.]. Hic esse valeo nec volo; illic volo nec valeo; miser utrobique.

[4] Expos. ad Rom. XXXVII: Bona est enim Lex; sed sine gratia ostendit tantummodo peccata non tollit.

[5] Ep. CCXVII, 12: Non est igitur gratia Dei in natura liberi arbitrii et in lege atque doctrina, sicut pelagiana perversitas desipit; sed ad singulos actus datur illius voluntate.

[6] Enchir. XXXI: Tunc ergo efficimur vere liberi, cum Deus nos fingit, id est, format et creat, non ut homines, quod iam fecit; sed ut boni homines simus, quod nunc gratia sua facit: ut simus in Christo Jesu nova creatura.

Gott[1], und d. h. stets mit der aus Gott stammenden und der creatura immanenten eigensten Forderung statt hat; in ihr wird die creatura nochmals geschaffen, indem sie von ihrer Sündigkeit und damit von dem de mundo esse befreit wird[2]. Die Befreiung von dem de mundo esse gibt zwar dem Menschen die Welt wieder ganz in ihrem eremus-Charakter zu verstehen, aber er ist in ihr nicht mehr verloren, sondern vermag in dieser Wüste zu leben, da er das Von-wo-aus und damit den Sinn dieses Lebens in der caritas hat[3]. Das besagt aber: Gott gibt sich in der lex als der Ferne und in der gratia als der Nahe[4]. Diese Nähe ist der Sinn des Erdenlebens und der Menschwerdung Christi. Die caritas vollzieht also das tendere esse, wie die cupiditas das appropinquare nihilo. Aber diese appropinquatio ist ihrerseits wieder abhängig von der vorherigen Hinwendung Gottes selber. In dieser erneuten Hinwendung wird die creatura zur nova creatura, d. h. sie ist die mit Gott versöhnte, die zugleich mit ihrer eigenen Kreatürlichkeit versöhnt wird. Sie hat als creatura auf sich selbst Verzicht getan, sie ist nur noch die von Gott geliebte, welche Liebe sie qua creatura liebt, und nicht als das, was sie selbst von sich her vielleicht sein kann. Von sich her ist sie coram Deo immer sündig, sei es, daß sie völlig der concupiscentia verfallen ist, sei es, daß sie propria voluntate versucht, die eigene Kreatürlichkeit zu überwinden in dem suchenden Fragen nach dem eigenen Ursprung. Beide Male ist der Creator eigentlich vergessen: das eine Mal über der Welt, das andere Mal über der eigenen möglichen Eigenständigkeit. Diese Eigenständigkeit verfehlt als superbia gerade die Aktualisierungsmöglichkeit, sie vergißt das Von-wo-aus über sich selbst[5]. Superbia ergo impediebat animae reditum (Serm. CXLII, 3).

Das Erfassen und Ergreifen der gratia Dei geschieht in der caritas. Entsprechend dem notwendigen Rückbezug ist auch die caritas bestimmt durch das redamare. In diesem redamare allein aktualisiert sie den Rückbezug, der erst die Möglichkeit gibt, zu der veritas des eigenen Daseins zu kommen (veritate sublevatus, consuetudine prae-

---

[1] Ioan. Ev. CX, 6: sed iam nos diligenti reconciliati sumus ei, cum quo propter peccatum inimicitias habebamus. CXI, 1: Ita mundus reconciliatus ex inimico liberabitur mundo.

[2] Ioan. Ev. CVIII, 1: Hoc eis regeneratione collatum est: nam generatione de mundo erant. CXI, 1: ut mundus ex mundo liberaretur.

[3] Ep. Ioan. tr. VII, 1: sed si non vultis in ista eremo siti mori, bibite caritatem.

[4] Serm. CLXXI, 3: Cum ergo longe a nobis esset immortalis et iustus, tamquam a mortalibus et peccatoribus, descendit ad nos, ut fieret nobis proximus ille longinquus . . . Ille ut esset proximus, suscepit poenam tuam, non suscepit culpam tuam.

[5] Civ. Dei XIX, XXV: Proinde virtutes, quas habere sibi videtur . . . rettulerit nisi ad Deum etiam ipsae vitia sunt potius quam virtutes . . . etiam tunc inflatae ac superbae sunt.

033118

gravatus). Erst der caritas gelingt es, in der Annahme der Hilfe des Creators, der der dator potestatum ist, die lex zu erfüllen, weil erst in der angenommenen gratia Dei die Lossagung von der Welt wirklich vollzogen wird. Conf. VIII, 9: et ignobilia huius mundi elegisti et contemptibilia et ea quae non sunt, tamquam sint, ut ea quae sunt evacuares[1] (I. Kor. 1/27f.). Erst in dem eligere Gottes, das später ist als die creatio, aber nicht unabhängig von ihr, wird die Welt wieder das, was sie ursprünglich in der creatio war, sie wird evakuiert von dem Sein, zu dem die creatura sie gemacht hatte. Die caritas erfüllt das Gesetz, weil es für sie nicht mehr Forderung ist, sondern gerade die gratia selbst[2]. In der erneuten Hinwendung zu Gott, und zwar zu der dilectio Dei ist die lex keine fordernde und zu fürchtende mehr, da in ihr, in der liebenden Annahme der Liebe Gottes die Welt zur eremus geworden ist, und die concupiscentia so ihren Sinn verloren hat. In dieser liebenden Annahme ist die creatura mit dem Creator versöhnt, sie ist aus der Welt zu ihm zurückgekehrt, d. h. sie hat die Welt und damit sich selbst, sofern sie de mundo ist, verleugnet. In dieser Selbstverleugnung gewinnt sie die eigentliche Wahrheit und Sinnhaftigkeit ihres Kreatürlichseins. Civ. Dei XIV, IV, 1: Cum vero vivit secundum se ipsum, hoc est secundum hominem, non secundum Deum, profecto secundum mendacium vivit; non quia homo ipse mendacium est, cum sit eius auctor et creator Deus, qui non est utique auctor creatorque mendacii, sed quia homo ita factus est rectus, ut non secundum se ipsum, sed secundum eum, a quo factus est, viveret, id est illius potius quam suam faceret voluntatem: non autem ita vivere, quemadmodum est factus ut viveret, hoc est mendacium. Diese Selbstverleugnung kann nur die caritas leisten, weil allein in der Liebe das Wofür des Opfers gegeben ist. Nur die Liebe hat die Möglichkeit, auf die propria voluntas zu verzichten, und dieser Verzicht, der aus der Liebe entspringt, ist die Bedingung für das Ergreifen der gratia. Deshalb ist sie der voluntas, quae nobis naturaliter inest gegenüber die valentior voluntas[3]. In der Selbstverleugnung verhält sich die creatura zu sich selbst sicut Deus, sie liebt sich selbst, wie Gott sie liebt, nämlich sie haßt in sich, was sie

[1] Auch im Urchristentum (siehe den zitierten Paulusbrief) ist dieses evacuare allein der Grund für die Erwählung des Niedrigen und Verachteten. Es bedeutet Vernichtung, aber nicht Umkehrung aller menschlichen Verhaltungen. Dies gilt sowohl gegen NIETZSCHEs psychologistische Herleitung aus dem Ressentiment — so sehr diese in jedem Einzelfalle zutreffend gewesen sein mag —, wie gegen SCHELERs Theorie von dem Edleren, das sich dem Niederen zuneigt (Das Ressentiment im Aufbau der Moralen. Gesammelte Aufsätze und Vorträge Bd. 2).

[2] De div. Quaest. ad Simpl. I, 17: Itaque idem praeceptum timentibus lex est, amantibus gratia est.

[3] De Trin. XV, 41.

selbst gemacht hat und liebt sich nur, sofern sie a Deo creata ist. Sie liebt in sich selbst nur die bonitas Dei[1], den Creator selbst und haßt sich, sofern sie im liberum arbitrium die Möglichkeit hat, ihrem de mundo esse einen eigenständigen Sinn zu verleihen. Ioan Ev. CX, 6: oderat enim nos quales ipse non fecerat; et quia iniquitas nostra opus eius non omni ex parte consumpserat, noverat simul in unoquoque nostrum et odisse quod feceramus et amare quod fecerat.

3. Dilectio proximi.

Diese Selbstverleugnung spricht sich aus in dem Verhalten zur Welt. Die Welt wird als creatum geliebt, die creatura liebt in der Welt die Welt sicut Deus. Das ist die Verwirklichung der Selbstverleugnung, die zugleich jedem in der Welt, auch sich selbst, seinen eigentlichen, aus Gott stammenden Sinn zurückgibt. Diese Verwirklichung ist die Nächstenliebe[2]. Wir versuchen zu verstehen, als was der Andere in der dilectio proximi, in der aus Gott stammenden, sich selbst verleugnenden Liebe verstanden ist.

Die dilectio proximi ist die aus der caritas entspringende Verhaltung zum Nächsten. Sie geht so auf zwei Grundbezüge zurück: sie soll erstens den Anderen lieben sicut Deus und zweitens tamquam se ipsum. Wir fragen entsprechend diesen Grundbezügen: wie begegnet der Nächste der sich selbst verleugnenden creatura, und als was ist der Nächste in dieser Begegnung erfaßt.

Das diligere invicem ist das Gebot des Gesetzes, es ist der Inbegriff des Gesetzes, auf welches jedes einzelne Gesetz zielt[3]. Das Gesetz regelt und bestimmt das Verhalten der creatura in der Welt, sofern sie in ihr die eremus sieht und in der Bezogenheit auf den eigenen Ursprung lebt; und da diese Welt immer schon eine von Menschen

---

[1] Ioan. Ev. LXXXVII, 4.

[2] Wenn HOLL a. a. O. S. 47 sagt: „an diesem knappen Aufriß bestätigt es sich zunächst, daß der Einfluß des Paulus nicht bis in die letzten Tiefen bei Augustin hinabgereicht hat. Unberührt ist geblieben der eudämonistische Grundzug seiner Ethik und — trotz allen Redens von der caritas — die Einstellung des ganzen Strebens auf das Selbst", und S. 29: „Es steht damit in Verbindung, daß Augustin die Gebote der Bergpredigt nur von ihrer verneinenden Seite her zu fassen weiß. Das innerste Wesen der Nächstenliebe, ihr Sinn als Wille zu aufopfernder Gemeinschaft blieb ihm verborgen", so ist dies sicher nicht zu bestreiten. Aber es läßt sich zeigen, daß auch bei Paulus (allerdings nicht in den Worten Jesu) die Nächstenliebe ganz konsequent gebunden bleibt an den Einzelnen und seine Sorge um das eigene Seelenheil, d. h. daß die Frage, die dem Verständnis der Nächstenliebe, wie Jesus sie gebot, zugrunde liegt, heißt: Wie kann ich als ein von Gott Ergriffener und von der Welt Abgetrennter dennoch in der Welt leben?

[3] Enchir. CXXI: Omnis itaque praecepti finis est caritas; id est, ad caritatem refertur omne praeceptum.

033119

konstituierte ist, bestimmt sie das Verhalten der Menschen zueinander. Die dilectio ist der Inbegriff aller einzelnen Gebote, sie erfüllt ihrem eigenen Sinn nach schon jedes mögliche Gebot. Als dieser Inbegriff der lex ist sie geboten. Damit ist ihre Erfüllung abhängig von der gratia Dei, das posse diligere proximum ist abhängig von der dilectio Dei[1]. In der angenommenen Liebe Gottes hat die creatura sich selbst verleugnet, sie liebt und haßt sicut Deus. In dem Verzicht auf sich selbst verzichtet sie zugleich auf alle weltlichen Bezüge. Sie erfaßt sich selbst nur als a Deo creata und stößt alles von ihr selbst erst Gemachte, alle von ihr selbst erst gestifteten Bezüge ab. Damit verliert der Andere, der Nächste, seinen in seiner konkreten weltlichen Existenz liegenden Sinn für sie — etwa als Freund oder als Feind —: er ist in der sicut Deus liebenden dilectio für den diligens nur noch Gottes creatura, er begegnet dem von Gottes Liebe her bestimmten Menschen als a Deo creatus. In diese sich selbst und die eigenen Bindungen verleugnenden Liebe begegnen alle Menschen, und sie haben alle gleich viel oder besser gleich wenig Relevanz für das eigene Sein. Die an ihren eigenen Ursprung gebundene creatura liebt den Anderen weder um seinetwillen noch um ihrer selbst willen, d. h. die dilectio proximi läßt den Liebenden selbst in der absoluten Isolierung, und die Welt bleibt für diese isolierte Existenz die eremus. In der Erfüllung des Gebotes der Nächstenliebe wird diese Isolierung gerade in bezug auf die Welt, in der die creatura ja auch als isolierte lebt, realisiert und nicht etwa vernichtet. Da sie nicht Gott ist — die Äqualität nie erreicht —, nimmt ihr das sicut Deus alle Möglichkeiten eines wählenden Ergreifens des Nächsten[2]. Und dieses sicut Deus, das alle menschlichen Maßstäbe vernichtet, scheidet die dilectio proximi von jeder dilectio carnalis[3].

Die dilectio proximi aber als das Gebot der Selbstverleugnung macht nie verständlich, wie es für die absolut isolierte creatura überhaupt noch einen proximus geben kann. Die Frage nach dem eigenen Ursprung fragt, so sahen wir, über die Welt hinaus und stößt in diesem Über-die-Welt-hinaus auf das absolute ante, den Creator, der in der Aktualisierung im coram Deo konkret erfaßt wird. Die Frage

---

[1] Expos. Ep. ad Gal. 45: **Item diligere proximum, id est omnem hominem, tamquam se ipsum, quis potest, nisi Deum diligat, cuius praecepto et dono dilectionem proximi possit implere?**

[2] En. in Ps. XXV, II, 2: **Proximum tuum debes putare omnem hominem et antequam sit christianus. Non enim nosti quid sit apud Deum, quomodo illum praescierit Deus ignoras.**

[3] Ioan. Ev. LXV, 1: **Innovat quippe audientem, vel potius oboedientem non omnis, sed ista dilectio quam Dominus ut a carnali dilectione distingueret, addidit: „sicut dilexi vos."**

nach dem Ursprung fragt aber mit dem Über-die-Welt-Hinausfragen auch über jeden geschichtlichen, also der Welt immanenten Ursprung hinaus. Der geschichtliche Ursprung wäre gerade die Weltlichkeit der creatura. Er entspräche dem de mundo esse und wäre auch in der weitgehendsten Sublimierun nur das Ergreifen des falschen ante (cupiditas) — falsch, aber nicht sinnlos, denn der Sinn der cupiditas liegt ja gerade in dem faktischen post mundum esse. Die absolute Isolierung der creatura coram Deo, die die Aktualisierung des reditus schafft, läßt wohl noch verstehen, wie die von Gott gebotene dilectio die Realisierung der Selbstverleugnung ist, weil an ihr faktisch auf jedes eigenständige Erwählen und auf jeden ursprünglich konstituierten Bezug zu der Welt verzichtet ist; es ist aber nicht mehr verständlich, wie in dieser sich selbst und damit zugleich die Welt verleugnenden Liebe der Andere noch als Nächster, und d. h. immer in einer spezifischen Zugehörigkeit verstanden werden kann. Wir werden im dritten Teil sehen, daß der Andere als Nächster der caritas socialis begegnet, und zwar auf Grund der ursprünglichen Zugehörigkeit der Menschen zueinander, die gestiftet ist in der allen gemeinsamen geschichtlichen Abstammung von Adam. In dieser Zugehörigkeit, die allerdings de mundo ist, erhält der Nächste auch in der selbstverleugnenden Liebe eine bestimmte Relevanz. Wir schieben diese Unstimmigkeit, die entsprungen ist aus der absoluten Isoliertheit der creatura coram Deo an dieser Stelle deshalb beiseite, weil wir von der hier geschilderten Position Augustins aus die Relevanz des proximus nur als de mundo verstehen und damit dem eigentlichen Ursprung, den diese Relevanz bei Augustin hat, nicht gerecht werden könnten.

Die selbstverleugnende Liebe liebt unter Verzicht auf sich selbst, und das besagt, sie liebt alle Menschen in der absoluten Unterschiedslosigkeit, die ihr die Welt zur eremus werden läßt. Und sie liebt sie tamque se ipsum. In der Aktualisierung des Rückbezugs gewinnt die creatura ihr eigenes Sein. Sie erfaßt sich, die sie a Deo zugleich ad Deum ist, in ihrem coram Deo esse. Nur aus dieser rückgreifenden Erfassung des eigenen Seins und der in ihr vollzogenen Isolierung stammt die dilectio fraterna (frater = proximus). Die Vorbedingung zu einem rechten Erfassen des Nächsten ist das rechte Erfassen seiner selbst. Nur wo ich mich der Wahrheit des eigenen Seins versichert habe, kann ich den Nächsten in seinem eigentlichen Sein, das also das creatum esse ist, lieben. Und sofern ich in mir nicht mich selbst liebe, den ich als einen der Welt Verhafteten schuf, liebe ich den Anderen nicht in seinem konkret weltlichen Begegnen, sondern liebe in ihm sein creatum esse. Ich liebe nicht einfach ihn, sondern etwas in ihm,

033120

das gerade, was er selber von sich her nicht ist. Ioan. Ep. tr. VIII, 10: Non enim amas in illo quod est; sed quod vis ut sit. Damit ist nicht nur die Isoliertheit des Liebenden gewahrt, der auch vom Nächsten nur angegangen wird, sofern er in ihm Gott liebt[1], sondern die Liebe selber hat für den Anderen nur den Sinn, ihn in diese Isoliertheit — coram Deo — zu rufen[2]. Der Liebende macht den Geliebten zu einem aequalis sibi[3], und liebt in ihm diese Äqualität, gleich, ob jener sie versteht oder nicht[4]. Die selbstverleugnende Liebe verleugnet also den Anderen wie sich selbst, aber sie vergißt ihn nicht (siehe I, S. 24f.). Dem Verleugnen entspricht das volo ut sis und das rapere ad Deum. Sie verleugnet ihn, um zu seinem eigentlichen Sein vorzustoßen, so wie sie auf der Suche nach sich selbst sich selbst verleugnete. Dabei ist folgendes zu beachten: in der Selbstverleugnung ist die adäquate Erfahrung des eigenen Ursprungs lebendig, sie ist das Selbstverständnis der ursprünglichen Sinnhaftigkeit und Sinnbelastetheit des eigenen Daseins. Das Verleugnen des Anderen aber ist nicht das Ende eines Prozesses, nämlich der Rückfragung, sondern der Anfang. Das Verleugnen will der Anstoß sein für die Selbstverleugnung, bzw. im Verleugnen, das ein Erfassen des Seins des Anderen ist, wird auf dieses Sein als ein ihm ursprünglich zugehöriges hingewiesen. Die dilectio proximi ist also die konkrete Verwirklichung des Rückbezugs über die Welt hinaus, und in eins damit stößt sie den Anderen aus der Welt, in der er den Sinn seines Seins sieht. Entsprechend dem Sinn von Sein = Ewig-sein liebt sie den Anderen nicht als moriturus, sondern das in ihm, was ewig ist, sein eigenstes Von-wo-aus[5]. Conf. IV, 18: Si placent animae, in Deo amentur, quia et ipsae mutabiles sunt et illo fixae stabiliuntur: alioquin irent et perirent. In diesem Festgemachtwerden hat das Geliebte seinen ursprünglichen Sinn. Der Liebende greift über den Geliebten zu Gott, in dem allein seine Existenz und zugleich seine Liebe ihren Sinn hat. Der Tod ist für die dilectio proximi ohne Bedeutung, denn der Tod, der ihn aus der Welt herausnimmt, tut nur das, was sie von sich aus in der Liebe zu dem Sein, das in ihm als sein Ursprung lebendig ist, ohnehin getan hat. Der Tod ist ferner irrelevant für diese Liebe, weil jeder Geliebte nur Anlaß ist für die Liebe zu Gott. An jedem einzelnen Menschen wird derselbe Ursprung

---

[1] Serm. CCCXXXVI, 2: Ille enim veraciter amat amicum, qui Deum amat in amico, aut quia est in illo, aut ut sit in illo.

[2] Ep. CXXX, 14.

[3] Ep. Ioan. tr. VIII, 8: Debes velle omnes homines aequales tibi esse.

[4] Ioan. Ev. LXXXVII, 4: Ergo et prohibemur diligere in illo quod ipse diligit in seipso; et iubemur diligere in illo quod ipse odit in seipso.

[5] Vgl. lib. IV der Confessionen.

geliebt, jeder einzelne ist diesem identischen Ursprung gegenüber nichtig. So kann der Christ alle Menschen lieben, weil jeder nur ein Anlaß ist, und dieser Anlaß kann jeder sein. Die Stärke der Liebe bewährt sich gerade darin, auch den Feind, auch den Sünder in der Liebe nur als Anlaß zu verstehen. In dieser dilectio proximi wird eigentlich nicht der Nächste geliebt, sondern die Liebe selbst[1]. Und damit ist die Relevanz des Nächsten als Nächsten, die wir oben als Unstimmigkeit kennzeichneten, wieder aufgehoben und der Einzelne in der Isolierung belassen.

Zusatz zum zweiten Teil (S. 42).

Diesen Weltbegriff übernimmt Augustin aus der Tradition und in zwingendem Zusammenhang mit der Interpretation des Seins gleich dem Bestandhabenden. Zwar kennt PLATO noch einen Anfang der Welt, da der Kosmos γενόμενος ist[2]. Aber dieses γενέσθαι ist ἀεί und besteht in der μίμησις des αἰών[3]. Bei Augustin wird dann diese μίμησις der Ausdruck des Gewordenseins, der Ausdruck der Abhängigkeit des Gewordenen vom Schöpfer. Das Werden selber ist nicht ἀεί, sondern bestimmt nur strukturell das Gewordene[4]. Bei PLATO ist der χρόνος selber als die Gestirnsbewegung diese μίμησις[5]. Damit ist der Kosmos als das ewig währende, sich selbst stets gleich bleibende Spiegelbild des Ewigen (εἰκών)[6] zwar nicht unabhängig von diesem Ewigen selbst, sofern er und alle seine Teile nur καθ' ἕν, in bezug auf das Eine sind[7], aber er hat in dieser μίμησις schon sein ewiges Sein und seine ewige Seinsberechtigung. Er ist in diesem ἀεὶ γενέσθαι unabhängig von seinem eigenen Anfang. In dem ἀεὶ γενέσθαι erreicht er sozusagen ständig, soweit dies ihm überhaupt als εἰκών möglich ist, den αἰών, von dem her er ist. Der αἰών bleibt für ihn das ewige

---

[1] Ep. Ioan. tr. IX, 10: Numquid potest diligere fratrem et non diligere dilectionem? Necesse est ut diligat dilectionem ... Diligendo dilectionem, Deum diligit (vgl. hierzu Civ. Dei XI, XXVII).

[2] Timaios 28a. b: πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι. 28b: γέγονεν (ὁ κόσμος = οὐρανός sc.)· ὁρατὸς γὰρ ἁπτός τέ ἐστιν καὶ σῶμα ἔχων.

[3] Timaios 27d: τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε. 29a: εἰ μὲν δὴ καλός ἐστιν ὅδε ὁ κόσμος ὅ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ ἀίδιον ἔβλεπεν.

[4] Vgl. Die Polemik gegen das ewige Werden (Civ. Dei XII, XI, 12).

[5] Timaios 37d: εἰκὼ δ'ἐπινοεῖ κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν. 37e: ταῦτα δὲ πάντα (ἡμέρας etc.) μέρη χρόνου, καὶ τό τ' ἦν τό τ' ἔσται χρόνου γεγονότα εἴδη ... 38a; χρόνου ταῦτα αἰῶνα μιμουμένου καὶ κατ' ἀριθμὸν κυκλουμένου γέγονεν εἴδη.

[6] Timaios 29b: τούτων δὲ ὑπαρχόντων αὖ πᾶσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι.

[7] Timaios 30c: τῶν μὲν οὖν ἐν μέρους εἴδει πεφυκότων μηδενὶ καταξιώσωμεν· ἀτελεῖ γὰρ ἐοικὸς οὐδέν ποτ' ἂν γένοιτο καλόν· οὗ δ'ἔστι τἆλλα ζῷα καθ' ἓν καὶ κατὰ γένη μόρια, τούτῳ πάντων ὁμοιότατον αὐτὸν εἶναι τιθῶμεν. τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῷα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει καθάπερ ὅδε ὁ κόσμος ἡμᾶς.

033121

παράδειγμα[1]. Und so ist der Kosmos auch schon bei ARISTOTELES ohne Anfang[2]. Der Kosmos ist hier die σύστασις selber und als solche ewig. Veränderlich sind nur die διαθέσεις[3], die platonischen μόρια. Die σύστασις selber ist früher und unabhängig von den διαθέσεις, sie ist als Ganzes früher als ihre Teile. Die σώματα sind πεπερασμένα und als solche nicht unveränderlich. Die ἀρχή aber ist ewig[4], d. h. sie ist hier in konsequenter Weiterführung des platonischen Ansatzes die σύστασις. Sie ist nicht mehr außerhalb des Kosmos, sondern das Unveränderliche am Kosmos[5]. Dieser Kosmos ist περὶ τὴν γῆν, der schlechthin Umfassende[6]. Die Polemik gegen den Timaios besagt gerade, daß im Entstehen des Kosmos eigentlich der Kosmos als σύστασις schon vorweggenommen sei[7].

Den eigentlichen Zusammenhang mit Augustins Theorien aber finden wir erst in der Ausformung des Kosmosbegriffes durch PLOTIN, auf den hier auch nur ein kurzer Verweis gegeben werden soll[8], der aber für unsere Zwecke genügt. Auch für ihn ist der Kosmos ἀεί. Die μίμησις ist bestimmt als ἐν τῷ γίγνεσθαι[9]; das γίγνεσθαι ist also auch hier ein ewiges, das in dauerndem Bezug zu dem πρόσθεν bleibt, aber dieser Bezug hat nicht mehr die Möglichkeit, noch einmal aktualisiert zu werden. Die Abbiegung des μίμησις-Begriffes bei Augustin, daß nämlich das imitari nicht mit dem fieri zusammenfällt, sondern gewissermaßen erst an der Existenz des Menschen einsetzt, ist gerade charakteristisch für die nicht konsequente Erfassung der Welt im Sinne des antiken Kosmos. PLOTIN ist orientiert an der Frage nach der Eingliederung des Menschen in den Kosmos, der für ihn das ἀεί und πρόσθεν ist, wie auch in einem gewissen, aber nicht ausschließlichen Sinne für Augustin. Der Mensch ist in der τάξις des Kosmos, er kann der τάξις keinesfalls entfliehen[10], sondern jedes negative, jedes κακόν ist nur ein πρὸς σμικρότερον[11], das dann zum φθείρειν

---

[1] Timaios 38c: τὸ μὲν γὰρ δὴ παράδειγμα πάντα αἰῶνά ἐστιν ὄν, ὁ δ'αὖ διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον γεγονώς τε καὶ ὢν καὶ ἐσόμενος.

[2] Aristot. Περὶ οὐρανοῦ 280a 21: ἡ δὲ τοῦ ὅλου σύστασίς ἐστι κόσμος καὶ οὐρανός, οὐκ ἂν ὁ κόσμος γίγνοιτο καὶ φθείροιτο, ἀλλ' αἱ διαθέσεις αὐτοῦ.

[3] Aristot. 280a 24: πρὶν γὰρ γενέσθαι ἀεὶ ὑπῆρχεν ἡ πρὸ αὐτοῦ σύστασις, ἣν μὴ γενομένην οὐχ οἷον τ' εἶναί φαμεν μεταβάλλειν.

[4] Aristot. Μετεορολογικῶν, 339a 24: πρὸς δὲ τούτοις ἡ μὲν (ἀρχή sc.) ἀΐδιος καὶ τέλος οὐκ ἔχουσα τῷ τόπῳ τῆς κινήσεως, ἀλλ' ἀεὶ ἐν τέλει· ταῦτα δὲ τὰ σώματα πάντα πεπερασμένους διέστηκε τόπους ἀλλήλων.

[5] Vgl. Anm. 3 u. 4.

[6] Aristot. 339a 19: ὁ δὲ περὶ τὴν γῆν ὅλος κόσμος.

[7] Aristot. Π. Οὐρανοῦ 300b 16: τὸ αὐτὸ δὲ τοῦτο συμβαίνειν ἀναγκαῖον κἂν εἰ καθάπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραπται, πρὶν γενέσθαι τὸν κόσμον ἐκινεῖτο τὰ στοιχεῖα ἀτάκτως. ἀνάγκη γὰρ ἢ βίαιον εἶναι τὴν κίνησιν ἢ κατὰ φύσιν. εἰ δὲ κατὰ φύσιν ἐκινεῖτο ἀνάγκη κόσμον εἶναι.

[8] Vgl. für den Einfluß PLOTINS auf Augustin vor allem Grand-George: Augustin et le Néo-Platonisme, Paris 1896, in dem in sehr instruktiver Weise Parallelstellen aus den Enneaden und den Werken Augustins nebeneinandergestellt sind. — Ferner W. THIMME: Augustins geistige Entwicklung. — HOLL: Augustins innere Entwicklung.

[9] Enn. II, 1, 8: μιμεῖται δὲ ἐν τῷ γίγνεσθαι ἡ γεννᾶν τὴν πρὸ αὐτῆς φύσιν.

[10] Enn. II, 9, 7: Ἐπεὶ οὐδὲ ἡ σύστασις ὁμοίως τῷ παντὶ καὶ ζώῳ ἑκάστῳ· ἀλλ' ἐκεῖ οἷον ἐπιθεῖ κελεύσασα μένειν, ἐνταῦθα δὲ ὡς ὑπεκφεύγοντα εἰς τὴν τάξιν τὴν ἑαυτῶν δέδεται δεσμῷ δευτέρῳ· ἐκεῖ δὲ οὐκ ἔχει ὅπου φύγῃ.

[11] Enn. II, 9, 13: τό τε κακὸν μὴ νομίζειν ἄλλο τι ἢ τὸ ἐνδεέστερον εἰς φρόνησιν καὶ ἔλαττον ἀγαθὸν καὶ ἀεὶ πρὸς τὸ σμικρότερον.

führt, aber zum φθείρειν nur deshalb, weil er die τάξις, in der er sein Sein hatte, nicht hat φέρειν können[1]. Dem Kosmos, der τάξις τοῦ ὅλου, entspricht bei Augustin der homo ordinatissimus und die pars, die turpis wird, wenn sie suo universo non congruit (Conf. III, 15). Und auch bei PLOTIN entsprechen, wie bei PLATON und ARISTOTELES, dem ὅλον die μέρη[2]. Für Augustin ist PLOTIN gerade darum entscheidend, weil er in der Übernahme der Tradition die Frage nach der Stellung des Menschen im Kosmos, nach dem möglichen φθείρειν und κακόν neu stellt.

[1] Enn. II, 9, 7: Ἐὰν δέ πού τι αὐτῶν κατὰ φύσιν κινηθῇ, οἷς οὐκ ἔστι κατὰ φύσιν, ταῦτα πάσχει, αὐτὰ δὲ καλῶς φέρεται ὡς τοῦ ὅλου· τὰ δὲ φθείρεται οὐ δυνάμενα τὴν τοῦ ὅλου τάξιν φέρειν ... οὐ δυνηθεῖσα φύγειν τὴν τάξιν ... εἰ μέντοι μετ' ἐκείνης τάξειεν ἑαυτήν, οὐδὲν ἂν ὑπὸ τούτου οὐδὲ αὐτὴ πάθοι.

[2] Enn. II, 9, 17: ἔπειτα, ὅτι οὐ ταὐτὸν κάλλος ἐπὶ μέρει καὶ ὅλῳ καὶ πᾶσι καὶ παντί.

033122

Dritter Teil.

Vita socialis.

Ausgehend von der Tatsache, daß die innerweltliche caritas des Christentums gebunden ist an die Liebe zu Gott, haben wir zwei verschiedene Gedankenreihen Augustins verfolgt, die die jedesmal andersgeartete Verbundenheit des Menschen mit Gott darstellen sollten, mit dem Erfolg oder eigentlich Mißerfolg, daß die Nächstenliebe in ihrer eigentlichen Relevanz unfaßbar blieb. Die Nächstenliebe ist dem überlieferten Gebot gemäß sowohl an die Gottesliebe wie an das tamquam se ipsum gebunden. Dieses tamquam se ipsum faßt Augustin an allen Stellen, wo er von der dilectio proximi spricht, in einer ihm spezifischen Ausdrücklichkeit. So konnte die Selbstvergessenheit des appetitus, aus der Ewigkeit zurückkehrend, den Nächsten wie sich selbst nur noch in der absoluten Distanz sehen, weil jede ursprüngliche Bezogenheit in der Selbstvergessenheit mitvergessen war. Und so mußte die Selbstverleugnung des Rückbezugs, der der creatura ihren Sinn nur in der völligen Isoliertheit gibt, die schon der Anfang der Selbstverleugnung ist, zugleich mit sich auch den Anderen verleugnen. Es bleibt die Frage: warum spielt die dilectio proximi trotz der wiederholten Unstimmigkeiten eine so große Rolle bei Augustin auch in diesen ihr originär fremden Zusammenhängen und gerade in ihnen? Gibt es vielleicht noch einen anderen, von diesen in seinem Ursprung ganz losgelösten Erfahrungszusammenhang, in dem der Nächste gerade eine spezifische Relevanz hat, die zwar theoretisch durch unsere obigen Ausführungen aufgehoben scheint, de facto aber bei Augustin sich auswirkt, und aus der heraus sein eigenes Interesse gerade an diesem Stück der christlichen Tradition geklärt werden könnte?

Ep. Ioan. tr. I, 3: Illi viderunt, nos non vidimus, et tamen socii sumus; quia fidem communem tenemus. Die wahre societas gründet auf der Tatsache des gemeinsamen Glaubens. Die societas der Gläubigen ist demnach in einer ersten nur beobachtenden Orientierung ausgezeichnet durch zwei Merkmale: Sie wird erstens gegründet durch etwas, was prinzipiell nicht Welt ist und ist somit

die Gemeinschaft mit den Anderen nicht auf Grund ihrer vorgegebenen Wirklichkeit in der Welt, sondern auf Grund einer spezifischen Möglichkeit; und da zweitens diese Möglichkeit die radikalste menschlichen Seins überhaupt ist, fordert diese Gemeinsamkeit der communis fides, die in dem diligere invicem sich verwirklicht, den ganzen Menschen — im Gegensatz zu allen weltlichen Gemeinschaften, sofern sie civitates sind, die immer nur eine einzelne Seinsbestimmung isolieren, in Hinblick auf die die Gemeinschaft eine Gemeinsamkeit ist —, sie fordert den ganzen Menschen, wie Gott ihn fordert[1]. Der Glaube also, von dem gesagt wird, daß singuli suas habent[2], ist zugleich so radikal die communis fides, daß jeder Andere auch nur verstanden wird auf seine mögliche fides hin, die ihn zu einem socius machen würde. Und diese fides ist zugleich verstanden — wie der zweite Teil zeigte — als eine letzte und radikalste Möglichkeit menschlichen Seins. — Wir sahen aber, daß gerade dieser Glaube den Einzelnen in die Isolierung coram Deo stößt, und wenn auch alle dasselbe glauben — roh gesagt —, so ist dieses Zusammen für das Sein des Einzelnen irrelevant (singuli suas habent). Die einfache Selbigkeit Gottes, an den alle glauben, bewirkt noch keine Gemeinsamkeit der Gläubigen. Von welchem Blickpunkt aus wird das pure Zusammen der Gläubigen zu einer fides communis, d. h. zu einer Gemeinsamkeit des Glaubens selber, die sich mit allen Menschen verbrüdert (jeder ist der Nächste), auch mit dem Ungläubigen? Erst dieser Frageansatz wird uns die Erfahrungsgrundlage vermitteln, von der aus die christliche Gemeinsamkeit entscheidend ist für den einzelnen Gläubigen. Woher — so fragen wir weiter — stammt diese Erfahrungsgrundlage, die aus der immanenten Glaubensdialektik nicht mehr eruierbar ist?

Während sowohl der appetitus wie der Rückbezug jedesmal nur ein Sich-Verhalten und Ergreifen einer eigenen Möglichkeit war, deren Realisierung allein abhängig blieb von der Gnade Gottes, ist hier der Glaube als Glaube an ein bestimmtes, konkret geschichtliches Faktum gebunden. Nicht das quaestio mihi factus sum läßt den Nächsten in der für das Liebesgebot notwendigen Relevanz erscheinen — wie das geschieht, wird im Verlauf dieses Kapitels näher ausgeführt werden —, sondern eine geschichtlich vorgegebene Realität, die als solche auch für den Erlösungstod Christi verbindlich ist und ihn zugleich selber erst zu einer solchen Realität macht. Die Differenz des Blickpunktes ist vorerst also aus einem möglichen doppelten Ver-

[1] Serm. XXXIV, 7: totum exigit te qui fecit te.

[2] De Trin. XIII, 5: fides ista communis est ... sed sicut dici potest omnibus hominibus esse facies humana communis; nam hoc ita dicitur, ut tamen singuli suas habeant.

033123

ständnis von Glauben ersichtlich: dem Glauben, verstanden als Verhaltung des Einzelnen in der Frage nach dem je eigenen Sein, steht hier eine Auffassung der fides gegenüber, die sie gebunden sein läßt an die Faktizität der Geschichte, der Vergangenheit als solcher.

Der Erlösungstod Christi erlöste nicht einen einzelnen Menschen, sondern die ganze Welt, den mundus, verstanden als die von den Menschen konstituierte Welt. So sehr also auch der Glaube den Einzelnen isoliert, das, woran die fides glaubt, eben an die Erlösung durch Christus, das ist in eine schon gegebene Welt gekommen und damit in eine schon gegebene societas. Der Glaube nimmt den Menschen aus der Welt heraus, besagt somit, er nimmt ihn aus einer bestimmten Gemeinschaft mit Menschen heraus, aus der civitas terrena. Diese civitas terrena, die immer zugleich eine societas ist[1], d. h. bestimmt durch ein Mit- und Füreinander der Menschen und nicht durch ein einfaches Nebeneinander, ist nicht willkürlich gesetzt und ebenso willkürlich wieder aufhebbar, sondern sie ist begründet auf eine zweite geschichtliche Tatsache, die allein auch die geschichtlich wirkliche und wirksame Realität Christi ermöglicht[2] (ermöglicht im Sinne des Heilsplans Gottes), auf die gemeinsame Abstammung von Adam, auf der eine bestimmte und verbindliche[3] Äqualität aller Menschen miteinander beruht. Die Äqualität besteht, weil in ipso Adamo genus humanum tamquam radicaliter institutum est (de Gen. ad Litt. VI, 14). Radicaliter besagt, daß niemand aus dem genus humanum sich dieser Herkunft entziehen kann, und es besagt ferner, daß in dieser Herkunft die wesentlichste Bestimmung des menschlichen Daseins ein für allemal konstitutiv festgelegt ist[4]. Also nicht eine zufällige Ähnlichkeit (similitudo) verbindet die Menschen, sondern diese Ähnlichkeit selber ist notwendig begründet und geschichtlich festgelegt in der gemeinsamen Abstammung, die eine über alle bloße Ähnlichkeit hinausgehende Verwandtschaft bedingt[5]. Diese

---

[1] Civ. Dei XIX, XVII: quoniam vita civitatis utique socialis est.

[2] Vgl. die durchgehende Zusammenordnung von Christus und Adam im Anschluß an Röm. 5, 12ff. So z. B. De pecc. merit. et rem. I, 16.

[3] Ep. Ioan. VIII, 8: Debes velle omnes homines aequales tibi esse.

[4] Serm. XCVI, 6: si homines dicas mundum, totum mundum malum fecit qui primo peccavit.

[5] Civ. Dei XIV, I: Diximus iam superioribus libris ad humanum genus, non solum naturae similitudine sociandum, verum etiam quadam cognationis necessitudine in unitatem concordem pacis vinculo colligandum, ex homine uno Deum voluisse homines instituere . . . a quibus admissum est tam grande peccatum, ut in deterius eo natura mutaretur humana, etiam in posteros obligatione peccati et mortis necessitate transmissa. — XII, XXII: unum ac singulum (hominem sc.) creavit, non utique solum sine humana societate deserendum, sed ut eo modo vehementius ei commendaretur ipsius societati sunitas vinculumque concordiae, si non tantum inter se naturae similitudine verum etiam cognationis affectu homines necterentur.

Verwandtschaft schafft die Äqualität, die weder eine Gleichheit der Eigenschaften oder der Anlagen ist, sondern die Äqualität der Situation. Alle haben das gleiche Schicksal. Der Einzelne ist nicht allein in der Welt, sondern er hat Schicksalsgenossen (consortes), und dies nicht nur in dieser oder jener Lage, sondern während seines ganzen Lebens. Das ganze Leben ist als eine bestimmte schicksalhafte Situation gesehen, als die Situation der Sterblichkeit[1]. In ihr beruht die Verwandtschaft der Menschen und zugleich ihre Bundesgenossenschaft (societas).

Aus der Äqualität, die in der civitas terrena noch unausdrücklich verbleibt, ist das Aufeinanderangewiesensein der Menschen verständlich, das das Miteinander der Menschen in der weltlichen Gemeinschaft wesentlich bestimmt. Diese wechselseitige Angewiesenheit zeigt sich in dem wechselseitigen Geben und Nehmen, in dem die Menschen miteinander leben[2]. Das Verhalten der Einzelnen zueinander ist hier durch credere gekennzeichnet, im Gegensatz zu jedem Wissen oder möglichen Wissen[3]. Jedes Historische, alle gesta humana et temporalia werden erfaßt durch dieses Glauben, das zugleich ein Vertrauen ist, nie aber durch intelligere. Dieser Glaube an den Anderen ist der Glaube an das zukünftige Miteinandersein, in dem er sich bewähren soll. Auf dieses Bewähren ist jede civitas terrena angewiesen. Das credere, entspringend aus der Angewiesenheit aufeinander, ist früher als jede mögliche Bewährung[4]. Nicht die Bewährung selber, sondern der notwendige Glaube an sie, ohne den jedes Miteinandersein unmöglich würde[5], ist konstitutiv für das Bestehen des genus humanum.

Das weltliche Aufeinanderangewiesensein hatte die Äqualität immer schon zu seiner Voraussetzung, aber sie war selber in der Konstitution der societas terrena nie thematisch erfaßt. Unausdrücklich

---

[1] Conf. X, 6: ... in auribus credentium filiorum hominum, sociorum gaudii mei et consortium mortalitatis meae ... praecedentium et consequentium et comitum viae meae.

[2] Div. quaest. ad Simpl. I, 16: cum dando et accipiendo inter se hominum societas connectatur ...

[3] De div. quaest. 83, qu. 48: Credibilium tria sunt genera. Alia sunt quae semper creduntur et numquam intelliguntur: sicut est omnis historia, temporalia et humana gesta percurrens. Alia quae mox, ut creduntur, intelliguntur: sicut sunt omnes rationes humanae. Tertium, quae primo creduntur, et postea intelliguntur ... wie die divinae res.

[4] De Fide rerum quae non vid. 3: Sed utique ut eum probes, periculis tuis nec te committeres nisi crederes: ac per hoc cum te committis ut probes, credis antequam probes.

[5] Ibid.: Si auferatur haec fides de rebus humanis, quis non attendat quanta earum perturbatio et quam horrenda confusio subsequatur? — Si ergo non credentibus nobis quae videre non possumus, ipsa humana societas, concordia pereunte, non stabit.

033124

ist die Gleichheit der Situation, solange der Tod nur ein naturhaftes Faktum ist und nicht der Index des Sündigseins, d. h. solange der Einzelne die eigentliche Bedeutung der Äqualität nicht weiß. Erst in dem Wissen um die Relevanz der Gleichheit kann das Aufeinanderangewiesensein und die Abhängigkeit der Menschen voneinander abgelöst werden durch die Isolierung, in der der Einzelne nach seinem Sein fragt. — Aus der Verdeckung der Äqualität entsteht die Frage: amici tui erga te quibus oculis vides? Nulla enim voluntas corporeis oculis videri potest (De Fid. rer. 2). Hier entspricht dem credere (siehe Anm. 5, S. 78) das non videre posse wie an anderem Ort das non intelligere posse (siehe Anm. 3, S. 78). Das videre ist eine Möglichkeit der Erkenntnis, die als videre gerade eine sichere Evidenz hat. Den Willen des Anderen erga se zu wissen, ist aber relevant nur in dem Aufeinanderangewiesensein. In der Gleichheit aller Menschen vor Gott, die in der dilectio proximi thematisch gemacht ist, ist diese voluntas erga se, die freundlich oder feindlich sein kann, so gleichgültig wie das weltlich konkrete Begegnen des Anderen als Freund oder Feind überhaupt. Jede Frage nach dem Anderen fragt hier gerade nicht nach seiner weltlichen Bedeutsamkeit, sondern nach seinem Sein vor Gott. In diesem Sein vor Gott aber sind alle Menschen aequales, gleich sündig.

Die gemeinsame Herkunft ist das gemeinsame Teilhaben an dem peccatum originale. Diese Sündigkeit, die mit der Geburt mitgegeben ist, haftet dem Menschen notwendig an. Aus ihr gibt es kein Entfliehen. Sie ist die gleiche bei allen Menschen. Die Äqualität der Situation besagt, daß alle Menschen in der Sünde sind. Totus ergo mundus ex Adam reus. (C. Jul. Pel. VI, 5). Diese Gleichheit ist das Übermächtige, das alle Unterschiede vernichtet. Daher bestehen, so viele einzelne Staaten und Gemeinschaften es auch geben mag, in Wahrheit immer nur die zwei civitates[1], die gute und die schlechte, die auf Christus oder auf Adam gegründete, wie es nur zwei amores gibt den amor mundi bzw. sui und den amor Dei[2]. Jeder Einzelne gehört immer schon zu Adam und damit zum genus humanum, und dies generatione nicht imitatione[3]; die Möglichkeit des imitari und

[1] Civ. Dei XIV, I: Mortis autem regnum in homines usque adeo dominatum est, ut omnes in secundam quoque mortem, cuius nulla est finis, poena debita praecipites ageret, nisi inde quosdam indebita Dei gratia liberaret. Ac per hoc factum est, ut, cum tot tantaeque gentes per terrarum orbem . . . sint varietate distinctae, non tamen amplius quam duo quaedam genera humanae societatis existerent . . .

[2] Civ. Dei XIV, XXVIII: Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui.

[3] Op. Imp. II, CXC: Non imitationem imitationi, sed regenerationem generationi opposuisse Apostolum. CLXIII: sed quia in illo qui hoc egit, quando id egit, omnes era-

damit der freien Wahl der Gnade Gottes (s. Teil II) gibt es erst, seit Christus diese Gnade den Menschen in seinem geschichtlichen Wandel auf Erden offenbart hat. Die Freiheit der Wahl ruft zwar den Einzelnen aus der Welt und aus dem notwendigen Verwurzeltsein in der societas des genus humanum zurück, aber sie kann die einmal gesetzte Äqualität der Menschen damit nicht aufheben, sie verleiht ihr nur einen neuen Sinn. Dieser neue Sinn ist eben die dilectio proximi. Das aber besagt: das Miteinander der Menschen in der Gemeinschaft wird aus einem notwendigen und selbstverständlichen zu einem frei ergriffenen und für den Einzelnen verbindlichen. Verbindlich wieder auf Grund der gemeinsamen Situation, die in ihrer Ausdrücklichkeit zu dem gemeinsamen In-der-Sünde-sein wird. Diese Gemeinsamkeit macht jeden zu jedem gehörig.

Um den Umschlag des Verhaltens des Einzelnen zu seiner Umwelt und um die neue entscheidende Wichtigkeit der Äqualität aller Menschen näher und konkreter zu verstehen, die in ihrer Wichtigkeit auch für den von der Welt isolierten Christen besteht, müssen wir zusehen, wie die societas des von Adam bestimmten genus humanum beschaffen ist, und was für ein Miteinander das neue Gebot Christi bestimmt.

Die Gemeinschaft der Menschen untereinander, die auf Adam zurückgehend den mundus bildet[1], ist immer vor jeder civitas Dei die frühere[2]. Die Gemeinschaft der Menschen, der der Einzelne generatione angehört, ist immer schon vorgegeben. Generatione hat er somit auch schon die Sündigkeit übernommen: vor jeder freien Wahl ist sein Sein sündig. Die Gleichheit der Menschen ist nicht nur die Gleichheit der zufällig miteinander Lebenden, sondern sie erstreckt sich bis auf die äußerste geschichtliche Vergangenheit[3]. Wie

---

mus, tantumque fuit ac tale delictum, ut eo natura universa vitiaretur humana; quod satis indicat etiam ipsa generis humani tam manifesta miseria. — De nupt. et conc. II, 45: sed ideo per unum hominem dixit (Röm. 5, 12) a quo generatio utique hominum coepit, ut per generationem doceret isse per omnes originale peccatum.

[1] Die folgenden Ausführungen lassen die andere Theorie Augustins über die doppelte civitas, sofern sie auf Kain und Abel zurückgeht, absichtlich beiseite. Sie würden die Interpretation unnötig erschweren. Die gute civitas, durch Abel verkörpert, ist ein Vorbote der civitas Dei, die endgültig in faktisch wirksamer Realität erst durch Christus begründet wird. Für eine philosophische Interpretation muß auch das Folgende genügen. Der Hauptort der Erörterung der Kain-Abel-Theorie ist Civ. Dei XV, I, 1 u. 2.

[2] Civ. Dei XV, I, 2: Natus est ergo prior Cain ex illis duobus generis humani parentibus, pertinens ad hominum civitatem; posterior Abel, ad civitatem Dei. — C. Jul. Pel. VI, 4: in illo (Christo sc.) peccatum numquam fuit, propter quod omnis homo prius mundo, non Deo nascitur.

[3] Op. Imp. II, CLXIII: quia in illo qui hoc egit (sc. Adam), quando id egit, omnes eramus . . . et ideo manifestum est, ad illum pertinere omnem qui ex illo successione propaginis nascitur . . .

033125

die creatura aus der äußersten unweltlichen Vergangenheit als ihrem Ursprung ihr wahres, von Gott geschenktes Sein hat, so hat der geschichtliche, in hoc saeculo existierende Mensch sein Sein aus der ersten geschichtlich konstituierten Vergangenheit, von dem ersten Menschen. Diese geschichtliche Welt (saeculum) ist die allen selbstverständliche Welt des Miteinander.

In der auf Adam gegründeten societas hat der Mensch sich unabhängig gemacht von seinem Creator. Er ist auf andere Menschen angewiesen, nicht auf Gott. Das genus humanum hat seinen Ursprung in Adam und nicht im Creator. Es ist entstanden generatione und hat den Bezug zu seinem Ursprung nur durch alle Generationen hindurch. Die Gemeinschaft der Menschen, gegründet auf ihre Verwandtschaft ist also eine societas von den Toten her und mit den Toten. Das aber heißt, sie ist geschichtlich. Die Unabhängigkeit dieser Welt von Gott gründet gerade in dieser Geschichtlichkeit, d. h. hier: in dem eigenen Ursprung der Menschheit, der seine eigene Legitimation hat. Ihre Sündigkeit ist gerade der eigene, von Gott unabhängige Ursprung. Dieser Ursprung aber bezeichnet nicht die direkte Herkunft aus dem Sein, von dem her der Mensch erst ist, sofern er überhaupt ist (creatura — Creator), sondern er ist der Ursprung des ganzen Menschengeschlechtes, der dem Einzelnen nur indirekt, generatione überkommen ist. Diese Indirektheit, daß nämlich nur über alle Menschen hinweg, durch die ganze geschichtlich gewordene Welt hindurch der erste Mensch, die Herkunft tradiert ist, erst diese Indirektheit begründet einmal die Äqualität aller Menschen, weil nur in dem Tradieren von einem zum anderen die Herkunft überhaupt (und damit das Teilhaben an dem peccatum originale) für den einzelnen als Ursprung ist, und sie begründet ferner durch dieses notwendige Tradieren die schicksalshafte Verwandtschaft und damit das Aufeinanderangewiesensein des ganzen genus humanum, auf dem die societas beruht. Diese societas ist also zugleich natura gegeben und geschichtlich begründet. Daß der Mensch seiner Natur nach ein soziales Wesen ist[1], besagt zugleich, daß er — gesehen in dieser nur ihm eigenen Ursprunghaftigkeit — sowohl natura wie generatione (d. h. geschichtlich) mit der Welt vertraut ist. Seine Natur hat qua Natur ihren geschichtlichen Ursprung in Adam. Diese doppelte Vertrautheit mit der Welt wird in der civitas coelestis aufgehoben.

[1] Civ. Dei XII, XXVIII, 1: Nihil enim est quam hoc genus tam discordiosum vitio, tam sociale natura. Neque commodius contra vitium discordiae ... natura loqueretur humana quam recordationen illius parentis, quem propterea Deus creare voluit unum, de quo multitudo propagaretur ...

Wir sehen also, daß in dem Ansatz Augustins, der das Sein des Menschen als soziales in einem ursprünglichen Sinn fassen will, der Ursprung des Seins selbst von dem im zweiten Teil abgehandelten völlig verschieden ist. In der Frage nach dem Sein der creatura wird nach dem Sein des Einzelnen gefragt und die Frage selbst schon in der völligen Isoliertheit gestellt. Die Frage nach dem Sein des Menschen unter Menschen fragt nach dem Sein des genus humanum schlechthin. Die Frage nach dem Sein verweist beide Male auf die letzte Grenze der Vergangenheit. Aber während die creatura sich in ihrer letzten Vergangenheit als außerweltlich versteht, versteht sich der Mensch, sofern er der societas der Menschen angehört, auch und gerade in seiner letzten Vergangenheit noch weltlich. Sein Ursprung ist zugleich der Beginn des mundus überhaupt in dem peccatum originale durch Adam. Sein Ursprung ist zugleich der Ursprung der Sünde und der Abfall von Gott, denn seine Herkunft selber ist bestimmt durch generatio und nicht durch creari. Die Welt ist nicht mehr das schlechthin Fremde, in das der Einzelne hineingeschaffen ist, sondern das durch Verwandtschaft in der generatio immer schon Vertraute und ursprünglich Zugehörige. In diesem Verständnis vom Sein des Menschen wird die verpflichtende Funktion der Äqualität verständlich. Ep. CXXX, 13: Ita nemo est in genere humano cui non dilectio, etsi non pro mutua caritate, pro ipsa tamen communis naturae societate debeatur. Diese dilectio ist nur ein Ausdruck für die Angewiesenheit der Menschen aufeinander. Aber wie soll die Äqualität, die im christlichen Sinne gerade auf das falsche ante (siehe Teil II), auf die Sünde gegründet ist, verbindlich werden auch für den vom Glauben Ergriffenen, für die creatura, die sich in ihrer Ursprungsangewiesenheit auf das Außerweltliche schlechthin, auf den Creator angewiesen weiß? Oder: wie kann eine Vergangenheit verbindlich werden, die gerade totaliter zunichte gemacht werden soll?

Das, was den Bezug des Menschen auf seinen Ursprung als den Bezug der creatura auf den Creator faktisch erst ermöglicht, ist ein geschichtliches Faktum: die Offenbarung Gottes in Christo. Als ein geschichtliches Faktum offenbart sie sich dem mundus, dem Miteinander der Menschen, einer geschichtlichen Welt. So sehr der Glaube als coram Deo esse den einzelnen aus der Verstrickung in den mundus zurückruft, so sehr ist auch die Heilsbotschaft als solche zu allen Menschen, in diese von ihnen konstituierte Welt gekommen. Ep. Ioan, V, 12: frater tuus est, simul empti estis, unum est pretium vestrum, ambo sanguine Christi redempti estis. Das simul, das Zugleich des Losgekauftseins weist auf die Äqualität hin, in der alle Menschen von

033126

Christus in der Welt angetroffen werden[1]. Denn diese Äqualität besagt ja: Teilhaben an dem peccatum originale. Von dieser Teilhaberschaft, die in der gemeinsamen Herkunft gründet, wird die Welt zwar erlöst, aber ohne Verdienst irgendeines Einzelnen: Erlöst sind alle zusammen, so wie sie alle zusammen in der gleichen Situation getroffen wurden. Zugleich mit dieser Erlösung wird allererst diese gleiche Situation, die die Äqualität ist, offenbar und durchsichtig für den Menschen. Das Offenbarwerden der Äqualität in der neuen Situation des Erlöstseins ist identisch mit dem neuen Wissen um die eigene Vergangenheit, die Sünde ist. Die Gleichheit der Menschen vor Gott, die der Äqualität in der Sünde entspricht, beruht auch während des durch Christus bestimmten Lebens auf der gleichen sündigen Vergangenheit. Diese sündige Vergangenheit hat die civitas terrena gegründet und hat damit die Welt zur Heimat für das Aufeinanderangewiesensein der Menschen gemacht. Jede mögliche Fremdheit des Christen in der Welt ist immer eine Ent-fremdung, denn das Selbstverständliche ist das Beheimatetsein in ihr[2]. Die sündige Vergangenheit ist also allen gemeinsam, und sie allein konnte auch das Miteinander in einer civitas festlegen[3]. Die Vergangenheit ist also nicht, wie es schien, einfach zunichte gemacht, sondern sie ist als gewesenes Sündigsein gerade absolut verbindlich. Sie bleibt nicht pures Vergangensein, sondern wird in der Umdeutung aus der neuen Seinssituation des erlösten Menschen noch einmal neu erfahren. Nur in dieser Umdeutung bleibt sie als Vorgegebenheit selbständig neben dem neu erfahrenen Sein bestehen, und nur aus dieser Vorgegebenheit erhält der Nächste seine spezifische Relevanz. Er ist die ständige Mahnung an die eigene Sünde, die damit, daß sie durch die gratia Dei Vergangenheit geworden ist, nicht aufhört, Sünde zu sein. Er ist die lebendige Warnung vor der superbia[4], weil er nie in seinem innerweltlichen Vorkommen verstanden ist (siehe Teil I und II, Abschn. 3), sondern stets nur als der, in dem Gott schon die Gnade gewirkt hat — und damit ist die Demut vor der Gnade in eins mit der Liebe geboten — oder als der noch in der Sünde Verfangene — und damit ist er nichts

[1] Civ. Dei I, IX, 3: Flagellantur enim simul, non quia simul agunt malam vitam, sed quia simul amant temporalem vitam, non quidem aequaliter, sed tamen simul.

[2] Civ. Dei XV, I, 2: Posterius autem isto (Cain) peregrinus (Abel) in saeculo . . . Proinde non quidem omnis homo malus erit bonus, nemo tamen erit bonus qui non erat malus (vgl. Anm. 2, S. 80).

[3] Civ. Dei XV, I, 2: Scriptum est itaque de Cain, quod condiderit civitatem (Gen. IV, 17); Abel autem tamquam peregrinus non condidit.

[4] Ep. Ioan. VIII, 8: Sic ergo debet esse christianus, ut non glorietur super alios homines . . . Excessit ergo homo modum . . . ut supra homines esset, qui supra pecora factus est: et ipsa est superbia.

anderes als das, was der Christ auch war, woraus er allein durch Gottes Gnade gerettet ist. Im letzten Fall ist der Nächste das Zeichen der eigenen Gefahr zugleich mit dem Hinweis auf die eigene Vergangenheit[1]. Die Äqualität wird also durch die Heilsbotschaft nicht nur nicht aufgehoben, sie wird vielmehr in einem ganz bestimmten Sinne ausdrücklich gemacht. Diese Ausdrücklichkeit der Gleichheit ist enthalten in dem Gebot der Nächstenliebe. Weil der Andere im Grunde dir gleich ist, d. h. die gleiche sündige Vergangenheit hat wie du, deshalb sollst du ihn lieben[2]. Das aber heißt: erst die Vergangenheit macht die pure Selbigkeit des Glaubens zur communis fides.

Ferner: lieben sollst du ihn nicht um seiner Sünde willen, die ja eigentlich der Ursprung der Äqualität war, sondern um der Gnade willen, die sich in ihm wie in dir (tamquam te ipsum) offenbart hat. So gewinnt die Äqualität einen neuen Sinn, indem sie ausdrücklich gemacht wird. Sie wird zur Äqualität der Gnade. Aber es ist nicht mehr dieselbe Gleichheit, denn während die Verwandtschaft aller Menschen vor Christus von Adam her generatione erworben war, ist es hier die sich offenbarende Gnade Gottes, die alle gleich macht, indem sie die allen gleiche sündige Vergangenheit aufzeigt. So sehr also die Äqualität erst in der Gnade sichtbar wird, so ist sie selber doch auf das Vergangene gegründet. Nur aus der Tatsache dieser Vergangenheit, die der mundus im weitesten Sinne ist, ist die verpflichtende Gleichheit der Menschen auch coram Deo zu verstehen.

Daß die gleiche sündige Vergangenheit auch für den Stand in der Gnade noch mit konstitutiv ist, besagt aber, daß durch die im Glauben erfolgte Entfremdung von der Welt und ihren Begierden das Miteinander der Menschen nicht schlechtweg aufgehoben ist. Die Vergangenheit behält ihr Recht in dem Fortbestehen des mundus, gegen den allein (aber nicht einfach ohne ihn) die Heilsbotschaft zu den Menschen gekommen ist. Ioan. Ev. CIII, 3: Non enim vicisset ille (sc. Christus) mundum, si eius membra vinceret mundus. Zwar ist die civitas terrena als solche aufgehoben, aber zugleich ist der Gläubige aufgerufen in den Kampf gegen sie. Die Vergangenheit wirkt fort in der Unmöglichkeit der völligen Isolierung des Einzelnen. Er kann nichts als separatus tun, sondern nur mit Anderen oder gegen sie. Er lebt, wenn auch als Entfremdeter, weiter in der Welt, und da Christus selber in die Welt gekommen ist, so ist auch sein Sein zu

[1] Expos. Ep. ad Gal. 56: Nihil enim ad misericordiam sic inclinat, quam proprii periculi cogitatio ... Pax igitur et dilectio communis periculi cogitatione in corde serventur. 57: Dilige et dic quod voles: nullo modo maledictum erit quod specie maledicti sonuerit, si memineris senserisque te in gladio verbi Dei.

[2] De disc. christ. 3: De proximo inventa est tibi regula quia inventus es proximo tuo par tu ipse.

033127

Christus abhängig von der Umwandlung des mundus zu dem corpus Christi, welches die Zugehörigkeit der Gläubigen zu Christus ausdrückt[1]. Die Erlösung selber ist abhängig gemacht von dem Verhalten der Welt bzw. von ihrem Besiegtwerden. Die Welt ist also nicht deshalb relevant, weil auch der Christ, gewissermaßen nur durch ein Versehen, noch in ihr lebt, sondern auf Grund der steten Zugehörigkeit zu der Vergangenheit und damit zu der ursprünglichen Verwandtschaft, die in dem gleichen Teilhaben an dem peccatum originale, von dem her der Tod verstanden ist, besteht. Daß die Vergangenheit in der Erlösung nicht vernichtet ist, ist am Tode sichtbar, der nie als eine naturhafte Tatsache, sondern als ein von Adam und der Sünde her verstehbares schicksalhaftes Ereignis, als die Strafe der Sünde verstanden ist[2]. Die Sterblichkeit, die die Menschen zu Schicksalsgenossen macht, bleibt; aber da der Tod non lege naturae besteht, hat er auch für den Gläubigen einen neuen Sinn erhalten. Als verstehbares Ereignis ist er so und so deutbar, den Guten ist er gut, und den Schlechten schlecht[3]. Die Welt der Menschen erhält hier die eigentümliche Relevanz der eigenen Vergangenheit. In der Welt lebt die eigene Vergangenheit weiter, und der Kampf gegen die Welt, wie das Sich-Kümmern um sie ist getragen und verstehbar nur aus dieser Zugehörigkeit zu ihr. Das neue Leben ist nur im Kampfe gegen das alte erreichbar, und zwar in einem ständigen Kampf, der erst mit dem Tod selber ein Ende hat. Solange der Mensch in der Welt lebt, solange ist er auch an sie und ihre Begierden — sei es ihnen unterliegend, sei es sie bekämpfend — gebunden[4]. Solange die Welt besteht, solange besteht auch noch die Vergangenheit. Daher: Extende caritatem per totum orbem, si vis Christum amare (Ep. Ioan. X, 8). Denn die Relevanz des Nächsten ist nicht an die Christenheit gebunden. Das Verbindende ist erst sekundär die communis fides, der allen gemeinsame Glaube an Christus, der durch die Vergangenheit, aus der er erlöst, erst zu einem gemeinsamen werden kann. Nur diese Vergangenheit ist allen Menschen gemeinsam: der Welt ist sie das Selbstverständliche, und erst der Christ erfährt sie in einer bestimmten Ausdrücklichkeit, als Sünde. Den

---

[1] Ioan. Ep. tr. X, 3: Et diligendo fit et ipse membrum, et fit per dilectionem in compage corporis Christi.

[2] Civ. Dei XIII, XV: etiam ipsam nobis corporis mortem non lege naturae, qua nullam mortem homini Deus fecit, sed merito inflictam esse peccati (vgl. Serm. CCXXXI, 2).

[3] Civ. Dei XIII, II: De prima igitur corporis morte dici potest, quod bonis bona sit, malis mala.

[4] Serm. CLI, 7: Agit malum, quia movet desiderium malum: non perficit malum, quia me non trahit ad malum. Et in isto bello est tota vita sanctorum.

Anderen zu dieser Ausdrücklichkeit seines eigenen Seins zu bringen (rapere ad Deum), ist die Verpflichtung gegen den Nächsten, die der Christ aus seiner eigenen vergangenen Sünde herübernimmt. Serm. LVI, 14: Consubstantialis tuus est ... Hoc est ille quod tu: respice fratrem tuum. Deshalb ist die Flucht in die Einsamkeit[1] Sünde, weil sie dem Anderen die Möglichkeit der Umkehr nimmt[2]. So gibt die gratia Dei in der Entfremdung von der Welt dem Miteinander der Menschen einen neuen Sinn, und dieser Sinn ist die Abwehr gegen die Welt. Auf dieser Abwehr gegen die Welt ist die neue civitas, die civitas Dei, gegründet. So entsteht aus der Entfremdung selbst ein neues Miteinander und Füreinander, das neben und gegen die alte societas besteht[3]. Die neue vita socialis, die auf Christus gegründet ist, ist bestimmt durch das diligere invicem. Die gegenseitige Liebe löst das Aufeinanderangewiesensein ab. In dem Glauben ist die Zugehörigkeit zur Welt in dem ursprünglichen Sinn der civitas terrena aufgehoben, aufgehoben damit zugleich die Angewiesenheit der Menschen aufeinander. Damit ist auch der Bezug zum Anderen aus der Selbstverständlichkeit, die die Angewiesenheit gab, herausgehoben. Die Aufhebung der Selbstverständlichkeit äußert sich einmal in dem Gebot zu lieben, und andererseits in der spezifischen Indirektheit dieser Liebe.

Erst die Ausdrücklichkeit des eigenen Seins, das im Glauben ergriffen ist, macht auch das Sein des Anderen in der Äqualität ausdrücklich. Der Andere wird erst hier zum Bruder (frater für proximus, fraterna dilectio, passim). Aus dieser ausdrücklichen Verbundenheit, die die Brüderlichkeit ist, erwächst die caritas, die zugleich eine necessitas ist[4]. Und sie ist eine Notwendigkeit, weil der Mensch aus der einmal vorgegebenen Welt kraft der vergangenen Sünde auch in der Isoliertheit des Glaubens nicht herauskann. In der Gemeinschaft mit Christus, die als corpus verstanden alle Einzelnen als Glieder in sich enthält[5], leidet jedes Glied mit dem anderen mit[6]. Hier findet

---

[1] Conf. X, 70: fuga in solitudinem.

[2] Ep. Ioan. VIII, 2: Numquid hoc voluit dicere, ut quaecumque bona facimus, abscondamus ab oculis hominum et timeamus videri? Si times spectatores non habebis imitatores: debes ergo videri. 9: Si enim abscondis ab oculis hominis, abscondis ab imitatione hominis, laudem subtrahis Deo.

[3] De cat. rud. 31: Duae itaque civitates, una iniquorum, altera sanctorum, ab initio generis humani usque in finem saeculi perducuntur, nunc permixtae corporibus...

[4] Civ. Dei XIX, XIX: Vgl. den ganzen Abschnitt, der die contemplatio als suavitas der caritas als necessitas gegenüberstellt ... si autem imponitur, suscipienda est propter caritatis necessitatem.

[5] Zu diesen altchristlichen Vorstellungen, die ursprünglich wohl aus der Stoa stammen, vgl. bei Augustin Ep. Ioan. tr. X, 3 u. 8; Ioan. Ev. CX, 5.

[6] Ioan. Ev. LXV, 1: et si patitur unum membrum, compatiuntur omnia membra.

033128

sich die äußerste Überspitzung des Gedankens von dem allen gemeinsamen Sein. Über dieser Gemeinsamkeit ist der Einzelne völlig vergessen, er ist nur noch Glied und hat sein Sein nur in dem Zusammenhang aller Glieder in Christus[1]. Das diligere invicem wird zu einem diligere seipsum, da das Sein des eigenen Selbst identifiziert wird mit dem Sein Christi, mit dem Sein des corpus, an dem es als Glied seinen Teil hat[2]. Aber wenn wir auch von dieser Überspitzung absehen, bei der die Doppeldeutigkeit menschlichen Seins in der Welt, die sich in dem Vermischtsein der beiden civitates ausspricht[3], aufgehoben ist und die bei Augustin relativ sehr selten ist, so bleibt die Notwendigkeit der caritas doch bestehen gegen alle Tendenz, den Glaubenden völlig zu isolieren[4]. Diese Notwendigkeit richtet sich nicht mehr auf diesen oder jenen, der als solcher in seiner weltlichen Bedeutsamkeit für den Liebenden gut oder schlecht sein kann, sondern aus der Ausdrücklichkeit des eigenen Seins richtet sie sich auf menschlich kreatürliches Sein schlechthin, auf alle Menschen. Bestimmend ist nur das allen Gemeinsame, das allein ist im Glauben ergriffen. Dieses allen Gemeinsame ist als die gemeinsame Vergangenheit des genus humanum Sünde, und nur als solche geht sie den Glaubenden etwas an. Als solche aber bestimmt sie zugleich die caritas. Und wie, allgemein gesprochen, die Verpflichtung gegen den Anderen aus dieser Gemeinsamkeit, die die Sünde ist, erwächst, so erwächst der konkrete Antrieb zur dilectio proximi aus dem Bedenken der eigenen Gefahr, die in diesem Leben, das durchgängig in der Versuchung ist[5], aus der Vergangenheit, aus der Herkunft von Adam her, ständig wach ist. Expos. Ep. ad Gal. 56: Nihil enim ad misericordiam sic inclinat, quam proprii periculi cogitatio . . . Pax igitur et dilectio, communis periculi cogitatione in corde serventur. Die dilectio gründet also in dem Sich-zusammen-in-einer-Gefahr-wissen. Das In-der-Welt-sein der Christen, das zugleich die Zugehörigkeit zu der eigenen Vergangenheit ausspricht, heißt Gefährdetsein. Die zusammenhaltende Gemeinsamkeit auch der Gläubigen ist der Ausdruck dieser Gefahr. Damit aber kommt die Schicksalsgenossenschaft,

---

[1] Serm. XXIV, 5: Ut membra Christi non discordent, impleant omnia quae in illius corpore sunt, officia sua: faciat oculus in sublimi locatus quod ad oculum pertinet etc. (vgl. Ioan. Ev. XVIII, 9). — Serm. CCLXVII, 4: officia diversa sunt, vita communis. Sic est Ecclesia Dei . . . in aliis hoc, in aliis illud: singuli propria operantur, sed pariter vivunt (vgl. En. in Ps. XXXII, 21).

[2] Ioan. Ep. tr. X, 3: cum enim se invicem amant membra, corpus se amat.

[3] Civ. Dei XI, 1: . . . de duarum civitatum terrenae scilicet et coelestis, quas in hoc interim saeculo perplexas quodam modo diximus invicemque permixtas . . .

[4] Civ. Dei XIX, XIX.

[5] Conf. X, 39. 48: nemo securus esse debet in ista vita, quae tota tentatio nominatur (Hiob 7, 1).

die der Grund des Miteinander der Menschen auch in der civitas terrena war, ebenfalls zu einer neuen Ausdrücklichkeit. Diese neue Schicksalsgemeinschaft, die auf dem Gefährdetsein gründet, beruht wieder auf dem Tod. Der Tod aber, der erst im Christentum als „Sold der Sünde" (Paulus) und damit als nicht naturhaftes Ereignis verstanden ist, ist die allen gemeinsame Gefahr: ist nicht der Tod, der dem irdischen Leben ein Ende macht, sondern der Tod, der die Strafe für die Sünde ist, der ewige Tod. Diesen ewigen Tod bezeichnet Augustin als den zweiten Tod[1]. Das Bestehen auch des ersten Todes als der finis vitae ist Ausdruck für das Bestehenbleiben der alten sündigen Vergangenheit, um derentwillen er allein ja da war. Durch die Erlösung Christi ist dieser Tod überwindbar als Brücke zur Ewigkeit. Aber er kann auch zugleich zum ewigen Tod werden: derselbe Tod ist den Guten gut, und den Schlechten schlecht. Die Gefahr ist also das Zurücksinken in die sündige Vergangenheit, das der ewige Tod ist. Die Sterblichkeit des Menschen, die früher eine Notwendigkeit war, ist hier zu einer Gefahr geworden. Damit wird aus dem notwendigen Miteinander der civitas terrena das freie sich dem Anderen Zuneigen (inclinare) angesichts der gleichen Gefährdetheit. Schon die Besinnung auf die Gefahr hat den Einzelnen aus der alten Schicksalsgemeinschaft gelöst; das was generatione notwendig war, ist zu einer Gefahr geworden, in der über ihn, den Einzelnen, so oder so entschieden wird. Die pure Zugehörigkeit zum genus humanum ist nicht mehr das Ausschlaggebende. Gerade der Tod kann für den Guten die Erlösung bedeuten, derselbe Tod, der vor Christus der nicht abzuwendende Fluch und das stete Elend des ganzen Lebens gewesen war. Damit ist die Zugehörigkeit der Menschen zueinander nicht mehr generatione bestimmt, sondern imitatione[2]. Durch diese imitatio kann ein jeder für den Nächsten der Anstoß zur Rettung werden. Ihr liegt das diligere invicem zugrunde, das niemals Liebe in unserem Sinn bedeutet, die gerade unmöglich geworden ist in der Abgelöstheit von der Welt, denn ihr fehlt das Moment der Wahl: der „Geliebte" wird nicht gewählt, sondern er ist als der in der gleichen Lage Befindliche vor jeder Wahl immer schon vorgegeben. Die dilectio bezieht sich im gleichen Sinne auf alle Menschen in der civitas Dei, wie das Aufeinanderangewiesensein der civitas terrena sich auf alle Menschen gleichmäßig erstreckte. Diese dilectio bringt die Beziehungen der Menschen insoweit zu einer bestimmten Ausdrücklichkeit, als sie

---

[1] Civ. Dei XIII, II. XIV, I: Mortis autem regnum in homines usque adeo dominatum est, ut omnes in secundam quoque mortem cuius nullus est finis, poena debita praecipites ageret, nisi inde quosdam indebita Dei gratia liberaret.

[2] Vgl. Anm. 2, S. 86.

033129

herkommend aus dem Bedenken der eigenen Gefahr, die in der conscientia coram Deo, also in der absoluten Isoliertheit erfahren ist, auch den Anderen in diese absolute Isoliertheit stößt, und damit sich nicht mehr an das genus humanum wendet, sondern an den Einzelnen, wenn auch an jeden Einzelnen. In der Gemeinschaft der neuen societas löst sich das genus humanum gewissermaßen auf in die vielen Einzelnen. Nicht das Menschengeschlecht als solches ist in der Gefahr, sondern jeder Einzelne.

Aber zu diesem Einzelnen, herausgehoben und abgetrennt von dem genus humanum hat der Gläubige nur insofern liebenden Bezug, als in ihm die Gnade Gottes wirksam werden kann. Der Nächste ist nie um seiner selbst willen geliebt, sondern um der gratia Dei willen. Diese Indirektheit, die der dilectio eigen ist, hebt in einem noch radikaleren Sinne die Selbstverständlichkeit des Miteinander auf. Sie läßt jeden Bezug zu einem bloßen Durchgang werden für die direkte Beziehung zu Gott selbst. Nicht der Andere als solcher kann erretten, sondern nur, weil in ihm die Gnade Gottes wirksam wird. Die dilectio proximi, das diligere invicem ist nur deshalb geboten, weil es zugleich die dilectio Christi ist. Diese Indirektheit zersprengt das Miteinander wieder, weil sie es zu einem vorläufigen macht. In der civitas terrena war die unausdrückliche Angewiesenheit aufeinadner auch nur vorläufig, da der Tod ihr ein Ende machte, aber diese Vorläufigkeit war dennoch endgültig. Keine Ewigkeit konnte diese Endgültigkeit relativieren. Hier in der civitas Dei erfolgt diese Relativierung durch die Ewigkeit radikal. Und so sehr die caritas eine necessitas ist, so sehr ist sie es nur in hoc saeculo, in dieser Welt, auf die die Ewigkeit als letzte und endgültige Erlösung folgt. Wenn Augustin öfters das Pauluswort zitiert von der Liebe, die nimmer aufhört, so meint er damit lediglich die Liebe zu Gott oder Christus, zu der alle menschliche dilectio proximi nur den Anstoß zu geben vermag, und die auch nur deshalb geboten ist, um diesen Anstoß zu geben. Diese Indirektheit der Beziehungen der Gläubigen zueinander gibt gerade die Möglichkeit, das ganze Sein des Anderen zu erfassen, das coram Deo ist, während jede weltliche Gemeinschaft zwar das Sein des genus humanum überhaupt im Blick hat, aber nicht das des Einzelnen. Der Einzelne kann als solcher erst in der Isoliertheit, in der der Glaube vor Gott steht, erfahren werden.

In dem Fortgang der Frage nach der Relevanz des Anderen sehen wir, daß Augustin die Frage nach dem Ursprung des Menschen doppelt stellt und doppelt beantwortet. Einmal wird nach dem Sein des Menschen qua Einzelnen gefragt — und diese Frage nach dem Sein ist hier schon identisch mit der Frage nach dem Woher dieses

033130

Seins, also nach dem Ursprung — und auf diese Frage ist die Antwort: Gott, als der jeweilige Ursprung jedes Einzelnen. Zwar ist hier der Einzelne — der dann entscheidend wird für die dilectio proximi, sofern sie Sorge um das Seelenheil des Anderen ist — erst entdeckt, aber der Andere qua Nächster, der nicht nur zufällig mit uns in derselben Welt ist und an denselben Gott glaubt, kommt gar nicht in den Blickpunkt der Betrachtung. Das andere Mal wird nach dem Ursprung des genus humanum gefragt und im Unterschied zu der Selbigkeit Gottes mit dem allen gemeinsamen Stammvater geantwortet. Analog hierzu ist der Mensch einmal als isoliert und zufällig in die Welt hineingekommen erfahren — Welt als eremus — andererseits wieder verstanden als generatione zu den Menschen und damit zu dieser Welt gehörig.

Schon der verschiedene Frageansatz weist auf den nur scheinbaren Widerspruch dieser Theorie vom doppelten Ursprung hin. Der Mensch ist ein anderer, ob er sich als isolierter versteht oder bedingt und wesensmäßig mitkonstituiert durch die Tatsache, dem genus humanum zuzugehören. Noch einsichtiger wird die Zusammengehörigkeit beider Fragen durch die Einsicht in die spezifische Verknotung, die sie in der Lehre von der Nächstenliebe erfahren. Und zwar ist diese Verknotung eine doppelte: Obwohl erst auf dem Grunde der Zugehörigkeit zum genus humanum der Andere überhaupt begegnen kann, so wird doch erst in der Isoliertheit des Einzelnen coram Deo dieser Andere zum Nächsten, d. h. er wird aus der selbstverständlichen Angewiesenheit gehoben, in der alle Menschen untereinander leben, und der Umgang mit ihm steht unter der ausdrücklichen Verbindlichkeit der Verwandtschaft mit ihm. Zweitens aber kommt auch die Möglichkeit zur Isoliertheit als Faktum in die Geschichte des genus humanum hinein (vor der Erlösung durch Christus gibt es nach Augustins Geschichtsphilosophie nur das durch Adam bestimmte genus humanum) und wird so selbst geschichtlich, obwohl es gerade die Möglichkeit bringt, aus der Geschichte des genus humanum und seiner unwiderruflichen Verkettung generatione sich herauszulösen.

Erst in dieser Verknotung, die aus dem doppelten Ursprung herrührt, wird die Relevanz des Nächsten verständlich. Der Andere ist qua Zugehöriger zum genus humanum der Nächste, und er ist auch dies in der Herausgehobenheit und Ausdrücklichkeit, die aus der realisierten Isoliertheit des Einzelnen folgt. Aus dem bloßen Zusammen der Gläubigen auf Grund der Selbigkeit Gottes wird die communis fides, die Gemeinschaft aller Gläubigen. Damit aber versteht sich das menschliche Sein als einem doppelten Ursprung entstammend.